HISTORIA MEXICANA

VOL. XLIV ENERO-MARZO, 1995 NÚM. 3

175



EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR EL CENTRO
DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE EL COLEGIO DE MÉXICO

Fundador: DANIEL COSÍO VILLEGAS
Directora: SOLANGE ALBERRO

La responsabilidad por las colaboraciones que se publican en la revista es exclusivamente de los autores. *Historia Mexicana* y El Colegio de México son ajenos a ella.

HISTORIA MEXICANA es una publicación trimestral de El Colegio de México. *Suscripción anual*: en México, 76 nuevos pesos. En Estados Unidos y Canadá: individuos, 32 dólares; instituciones, 50 dólares. En Centro y Sudamérica: individuos, 26 dólares; instituciones, 34 dólares. En otros países: individuos, 42 dólares; instituciones, 60 dólares.

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.

ISSN 0185-0172

Impreso en México/*Printed in Mexico*
Programas Educativos, S.A. de C.V., Chabacano 65-A, 06850 México, D.F.
Fotocomposición y formación: Literal, S. de R.L. Mi.

Certificado de licitud de título núm. 3405 y licitud de contenido núm. 2986, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas, el 30 de septiembre de 1988, y número de reserva 189-89 del primero de febrero de 1989.

HISTORIA MEXICANA

VOL. XLIV ENERO-MARZO, 1995 NÚM. 3

175

SUMARIO

VIÑETA DE LA PORTADA

Tomado de Pedro Marcuello: *Cancionero*, "De nuestra alteza las manos besando". Zaragoza: Instituto Fernando el Católico, 1987, p. 88.

TEBAIDAS EN EL PARAÍSO. LOS ERMITAÑOS DE LA NUEVA ESPAÑA

Antonio Rubial García
Universidad Nacional Autónoma de México

Las vidas de los eremitas son benditas,
mas nunca son ermitaños sino viejos de cien años,
personas que son prescritas,
que no sienten poderío ni amorío,
ni les viene cachondez, porque ¡mía fe!,
vejez es de terruño muy frío.

Con mordaz ironía, estos versos de la égloga de Cristino y Febea de Juan de la Encina hacen eco de lo que debió ser un tema común entre sus contemporáneos. El hombre del renacimiento, amante de los placeres y de la vida en sociedad, no podía ver de otra manera a esos seres extraños que se retiraban a la soledad apartándose de otros hombres, y sobre todo de las mujeres. La voz del poeta es la de una época para la cual "vida humana" era sinónimo de "vida urbana", de "vida placentera". No obstante, con esta visión convivía otra, profundamente arraigada en el occidente medieval, que veneraba a los ermitaños y los consideraba hombres elegidos de Dios, voceros de sus designios. De hecho, tanto la existencia de esos personajes como el modelo literario al que dieron origen son tan antiguos como la tradición judeocristiana.

Los sustratos en los que se inspiró tal tipo de vida conforman tres figuras bíblicas: una, el veterotestamentario Elías, quien, retirado en las soledades del monte Carmelo, se fogueó con el ayuno y la oración para su profético destino;

las otras, nacidas del Nuevo Testamento, son San Juan Bautista, que vestido con pieles de animales y comiendo langostas, preparó su labor de precursor, y el mismo Cristo, quien también se retiró al desierto antes de iniciar su predicación. No obstante, en ninguno de los tres casos la vida solitaria tenía validez en sí, sino que era más bien preparación para una activa labor entre los hombres. Fue hasta el siglo IV de nuestra era cuando el modelo eremítico alcanzó un valor por sí mismo en la cultura occidental. Las vidas entregadas a la sola contemplación se equipararon, entonces, a las santidades activas, incluso a las de los mártires; el ermitaño renunciaba a su cuerpo por siempre, y podía considerarse que moría por la fe como quien lo hacía entre las garras de las fieras o en el fuego.

San Antonio, San Pablo de Tebas y el itinerante San Hilarión, tipificaron con sus acciones lo que sería la pauta de las "vidas fuera del mundo". San Atanasio, San Jerónimo y otros hagiógrafos fijaron con sus escritos los tópicos básicos: la habitación en estrechas cuevas, la pobreza en el vestido y el riguroso ayuno; la perseverancia a la meditación, a la oración y a las prácticas ascéticas; los duros combates con el Demonio de la lujuria; la definición del carácter del *locus eremitarum*, del yermo o desierto cristiano, lugar de peligros, morada de los malos espíritus, pero también sitio privilegiado para el encuentro con Dios. Con la Tebaida, "una montaña, una cueva, una palmera y un manantial", comienza la epopeya del desierto, base de su hagiografía y su espiritualidad.[1]

A la par que surgía el modelo del hombre solitario, del anacoreta, se construía también el del cenobita que, compartiendo con otros el yermo, había cambiado la cueva por una celda y la soledad absoluta por una convivencia restringida con sus semejantes. Para San Caritón, San Eutimio y San Sabás, el silencio, el ayuno, el ascetismo y la oración siguieron como norma de vida, pero la existencia de numerosos seguidores y la necesidad de protección contra las fie-

[1] Le Goff, 1986, p. 30.

ras y de manutención hicieron forzosa la creación de "lauras" o aldeas de ermitaños.

Algún tiempo después, la hagiografía creó la versión femenina del "fenómeno". Se imaginó a Santa María Magdalena y Santa María Egipciaca viviendo en el yermo para purgar en la soledad una vida pecadora; Eva no podía expiar mejor el crimen de haber causado el pecado original.

El eremitismo apareció en occidente hasta muy tarde y con muchas variantes respecto al de oriente.

Por principio, frente al desierto oriental, de monte y arena, en occidente el yermo era el bosque, el desierto institucional.[2] Una segunda característica fue la total ausencia de mujeres ermitañas, consecuencia de los férreos controles sociales que exigían el encierro femenino. Como tercera particularidad, los ermitaños occidentales mostraron a menudo una gran movilidad y, en algunas épocas, como en la primera Cruzada, un extraordinario poder de convocatoria. En cuarto lugar, los nuevos ermitaños desplegaron una intensa actividad entre los hombres; taumaturgos y profetas, prodigaban sus consejos morales y predicaban una búsqueda individual de la divinidad; puesto que su vida era la más aproximada al modelo del cristianismo original eran muy populares entre los fieles, al grado de convertir las ermitas en lugares de culto que guardaban sus restos mortales. Por todo esto la Iglesia, en general, veía con malos ojos a esos solitarios vagantes, pues representaban una crítica constante a la corrupción de la institución eclesiástica y una actitud de rebeldía ante la labor de intermediación de los clérigos. "Una vocación para practicar la obediencia sin superior, la caridad sin hermanos y el apostolado sin acción"[3] era lo más contestatario al control que pretendía imponer la Iglesia. Al final de la Edad Media, la institución convirtió a esos anacoretas en servidores administrativos de las ermitas sedes de santuarios de peregrinación. La modernidad trans-

[2] LE GOFF, 1986, p 34.

[3] Jean Leclercq, "L'erémitisme en Occident jusqu'á l'an mil", en LINAGE, 1977, p. 514.

formó a los ermitaños espiritualistas en mayordomos y capellanes dedicados a santeros.[4]

Mientras que el santo ermitaño, solitario y asceta, se convertía en personaje literario y la Iglesia proscribía y perseguía al eremita itinerante y rebelde real, se brindaba todo el apoyo oficial a las tendencias que promovían la soledad dentro de un orden institucional, cenobítico y controlable: los camaldulenses de San Romualdo en el siglo X y los cartujos de San Bruno en el XII, fueron los ejemplos más notables. La recitación y sujeción del Oficio Divino a una regla nos hablan de la asimilación de esos grupos tanto a la tradición monástica como a la institución.[5]

En el siglo XIII, el renacimiento urbano trajo consigo nuevas experiencias al establecer un contraste aún más marcado entre sociedad y soledad. Las órdenes mendicantes surgidas en esa época combinaban la vida activa con la contemplación, y algunas regularon e incluso promovieron el ideal eremítico. Agustinos y carmelitas proclamaban que la vida solitaria se encontraba en la base misma de sus espiritualidades. Los primeros tomaron, incluso, el nombre de "orden de ermitaños de San Agustín", y los segundos, por su pretendida vinculación con Elías, contemplaban la fundación de casas destinadas a las prácticas eremítico-cenobíticas.

Los mismos franciscanos, con su insistencia en la necesidad del apostolado urbano, experimentaron en los siglos XIV y XV, fuertes movimientos reformadores: veían en el retiro a las ermitas un medio para contrarrestar el debilitamiento del ideal original que vivía la orden. Ya San Francisco había escrito dos pequeñas reglas para este tipo de vida,[6] y con esos antecedentes, primero en Italia, después en la Francia bretona y finalmente en Castilla, la vida austera en silencio y retiro propuesta por el fundador se enarboló como

[4] LINAGE, 1977, pp. 517 y ss.

[5] ANCILLI, 1984, I, pp. 707 y ss.

[6] Una fue la de la Porciúncula, la otra "De la habitación religiosa en los eremitorios". Ambas se encuentran en Asís, 1971, pp. 27 y ss., y 637 y ss.

bandera de protesta contra la laxitud, introducida por la rama "claustral" en el mandato de la pobreza.

Para fines del siglo XV, el cardenal Cisneros, promotor del movimiento reformador de la "observancia" en España, dio un golpe mortal a la "claustra" para regresar al ideal original de la orden. No obstante, a pesar de tener expectativas similares, la triunfante rama observante limitó con rigor a los "cenobitas"; los observantes no aprobaban a estos radicales que querían vivir alejados de las ciudades, sin estudios e inclinados más a la obediencia de los relajados claustrales que a la de ellos.

A principios del siglo XVI fray Juan de Guadalupe, alma del movimiento cenobítico franciscano español, logró permiso del papa para fundar una custodia independiente de la "observancia", a la que se llamó del Santo Evangelio. Primero, perseguida y al final, asimilada a los observantes, esta custodia se convirtió en la provincia de San Gabriel de Extremadura, de donde salieron numerosos evangelizadores hacia la Nueva España, entre ellos los primeros 12; en sus conventos se permitió una vida "recoleta" y la continuación del ideal contemplativo y austero promovido por fray Juan de Guadalupe.

Con tales antecedentes, es muy comprensible que fueran los franciscanos quienes primero trasladaran a América el ideal cenobítico, e incluso el anacoretismo, cuyo más claro promotor fue fray Martín de Valencia, cabeza de la primera misión de frailes peninsulares en la Nueva España. Este religioso había colaborado en la fundación de la provincia de San Gabriel y su provincial, cuyo espíritu, su *alma mater*, nunca lo dejó. Desde su estancia en España, mostró una fuerte inclinación al eremitismo. Sus biógrafos nos dicen que quiso entrar a la Cartuja y que se retiraba a menudo al cenobio de Santa María del Hoyo, donde padeció las tentaciones de aridez espiritual propias de los ermitaños. La vocación evangelizadora, sin embargo, no le permitió desarrollar sus inquietudes. No obstante, los dos últimos años de su vida, de los diez que vivió en la Nueva España, pudo habitar la cueva de un monte cercano a Amecameca, como

anacoreta durante largas temporadas.[7] Después de su muerte, la cueva se convirtió en ermita y santuario de Sacromonte por instancia de los dominicos, quienes sucedieron a los franciscanos en la misión en esa zona; en ella se veneraba, junto a una imagen de Cristo muerto, los cilicios y hábitos del santo ermitaño franciscano.[8]

Al igual que Valencia, y como un nuevo brote del espíritu que animó a la provincia de San Gabriel, a mediados del siglo XVI, 12 franciscanos, en su mayoría hijos de aquella provincia, intentaron iniciar una comunidad de cenobitas en Nueva Galicia. La Insulana, como nombraron a su proyecto en honor del entonces general de la orden, fray Andrés Insulano, tenía por finalidad "fundar de nuevo, con celo de más perfección y observancia de la regla, pareciéndoles que con la multiplicación de los religiosos iba ya declinando el rigor de la pobreza y estrechura en que se había fundado esta provincia del Santo Evangelio".[9] El deseo reformador se unía a la desilusión de una cristiandad indiana que no cumplía con los requisitos de perfección que los frailes esperaron de ella, llena de debilidades y flaquezas y diezmada por epidemias. Fray Alonso de Escalona, guía del movimiento, "quiso encaminar su pequeña grey hacia lo interior del desierto, buscando la soledad [...] [sin embargo], en todas partes hallaban tantos inconvenientes y dificultades que de común consentimiento hubieron de dar la vuelta [...] y sujetarse de nuevo a la provincia". El sueño de los insulanos duró un año (1549-1550) y su fracaso se debió a las urgentes necesidades del campo misional. La vida contemplativa no podía prosperar en tierras donde la falta de misioneros era constante.[10]

El mismo problema enfrentó el eremitismo agustino. Fray Juan de Grijalva dice, a propósito de la confrontación inicial en la provincia mexicana entre los partidarios de la

[7] Motolinía, 1969, trat. III, cap. 2, pp. 120 y ss.

[8] Fray Antonio de Ciudad Real habla ya de un culto a las reliquias de fray Martín de Valencia en Sacromonte alrededor de 1580. Ciudad Real, 1976, II, p. 222.

[9] Mendieta, 1945, lib. v, cap. 43, iv, p. 120.

[10] Rubial, 1978, pp. 43 y ss.

vida activa y los de la contemplativa: "las mismas dificultades tuvo antiguamente nuestra religión para salir de las soledades al poblado, pareciéndoles que por el bien de otros no debían arriesgar el propio".[11]

Aunque ganó la vida activa, el gusto por las soledades con el que la orden había nacido produjo a menudo, en las nuevas tierras de misión, brotes eremíticos tanto individuales como colectivos, y se convirtió incluso en argumento literario de los cronistas agustinos.

Se menciona constantemente la anacoresis individual, por ejemplo, al hablar de los misioneros que se lanzaban a la evangelización de los indios de las sierras. Los agustinos se encargaron de evangelizar territorios con una población muy dispersa, lo que les posibilitaba pasar largas temporadas solitarias. Así, tanto fray Antonio de Roa, evangelizador de la Sierra Alta, como fray Juan Bautista Moya el apóstol de la tierra caliente de Michoacán, fueron considerados anacoretas por sus biógrafos. Las despobladas regiones que recorrieron daban pie al tema del desierto eremítico, habitado por el Demonio; la práctica de ayunos y oraciones para vencerlo permitían comparar a estos misioneros itinerantes con los anacoretas de las Tebaidas primitivas.

Después de las hazañas de esos "padres fundadores", se dificultó mucho el eremitismo individual para los agustinos, aunque el ideal cenobítico no desapareció; es muy probable que la mala experiencia que se vivió en Europa con la congregación de San Pablo ermitaño haya influido en estas dificultades. Dicha institución, adscrita a la orden de San Agustín para su protección, fundada en Italia y España por un soldado español, había aglutinado desde 1555 a numerosos individuos que vivían alejados del mundo y sujetos a escasos controles eclesiásticos; la llegada de frailes y soldados prófugos, y algunos "excesos", movieron a su disolución en 1568, con lo cual desaparecía en Europa uno de los últimos fenómenos de eremitismo individual.[12] El efecto de tal experiencia en la comunidad agustina novohispana, unido

[11] GRIJALVA, 1924, lib. I, cap. 3, pp. 24 y ss.
[12] HIGUERA, 1569, fol. 131v. y ss.

al hecho de que ya había pasado el primer ímpetu misional y que la Iglesia novohispana se consolidaba con el surgimiento de nuevas formas de religiosidad, provocaron que las Tebaidas cenobíticas dentro de los cauces institucionales encontraran una mejor acogida que la anacoresis individual. Así, desde 1557 funcionaba en el convento de Tzitzicaxtla un paraje destinado a la vida contemplativa, por lo que a esta casa se le conocía también como "la ermita".[13] Fray Pedro Suárez de Escobar, siendo definidor electo en 1578, se retiró ahí como anacoreta. Este mismo personaje, al que le apodaban "el ermitaño", años después, viviendo en Ocuila, pasaba largas temporadas en las cuevas de Chalma, donde se veneraba una imagen de Cristo, sustituto del prehispánico dios de las cuevas, Oxtoteol. Muchos religiosos agustinos utilizaban este lugar como eremitorio todavía a principios del siglo XVII.[14]

En Michoacán, apenas establecida la provincia de San Nicolás Tolentino en 1603, se intentó fundar una casa como las de Tzitzicaxtla y Chalma. En 1605, fray Francisco de Acosta trató de crear un yermo cerca de Santiago Undameo al que los religiosos pudieran retirarse, pero la cercanía de Valladolid y del camino real no permitía la quietud necesaria para la vida contemplativa. Por otro lado, el provincial fray Pedro de Vera no juzgó necesaria una casa de retiro, "porque en un convento, si uno quiere estarse solo en su celda, de ella hace ermita y desierto, y acude a los actos de comunidad".[15]

Mejor suerte que los agustinos michoacanos tuvo la provincia de San Alberto de carmelitas descalzos, tercera orden religiosa que practicó el ideal eremítico-cenobítico en la Nueva España. A imitación de sus hermanos españoles, fray Juan de Jesús María, sevillano y prior del convento de Puebla, promovió, alrededor de 1600, la creación de un yermo

[13] GRIJALVA, 1924, lib. II, cap. 17, p. 293.

[14] Nicolás León, apéndice a GRIJALVA, 1924, p. LIII, n. 12, AGN, *Congregaciones*, fol. 111r.

[15] BASALENQUE, 1963, lib. II, cap. 4, p. 278; GARCÍA, 1918, cap. XX, p. 67, y NAVARRETE, 1978, I, pp. 303 y s.

carmelita en la región cercana a los volcanes, pero ante la oposición del obispo poblano, decidió realizarlo entre los montes de Santa Fe, en el arzobispado, a unas leguas de la ciudad de México. Melchor de Cuéllar, ensayador de la Casa de Moneda, patrocinó la obra y fray Juan la llevó a cabo. En 1606 se puso la primera piedra del espacio conventual o cenobítico, al que se agregarían, con el tiempo, diez ermitas exteriores diseminadas en un extenso territorio para la práctica de la vida en absoluta soledad.

Fray Agustín de la Madre de Dios, cronista de la orden,[16] describe la fundación del desierto de los leones con todos los elementos mágicos que acompañaban las hagiografías de antiguos ermitaños: el mismo San Juan Bautista disfrazado de indígena tlaxcalteco con una tilma labrada con plumas, señaló el sitio para el yermo; al igual que Elías, los fundadores se alimentaron milagrosamente con pan que apareció en el monte o que un asno solitario transportaba sobre su lomo; el omnipresente Demonio estorbó a menudo la fundación: "Muchas veces traía los leones allí junto a los jacales; por entre las matas aullaban los lobos y los tigres; no aprovechando nada, todo aquesto armaba horribles nublados y con rayos y truenos formidables hundía aquellos montes".[17] Con esta oposición demoniaca directa, los vecinos y las comunidades, apoyados por el Marqués del Valle e inspirados por el Demonio, alegaron que la fundación afectaba sus intereses, pues de esos montes recogían madera y bajaba agua para sus milpas, que los religiosos estaban desviando; pero, a pesar de la oposición, el virrey dio su apoyo a los frailes y la obra se terminó. Una vez asentados allí, usaron ayunos, disciplinas, cadenas y cilicios como armas contra el Diablo, y el perpetuo silencio fue una norma de vida cotidiana. El mismo lugar presentaba todas las cualidades de un *locus eremitarum*: "porque a voto y sentimiento de personas que han recorrido la mayor parte del orbe y visto el sitio de este paraíso, es de las mejores cosas para el intento del yer-

[16] MADRE DE DIOS, 1984 describe el Santo Desierto en los nueve primeros capítulos del libro IV.

[17] MADRE DE DIOS, 1984, lib. IV, cap. IV, p. 269.

mo que en lo descubierto se halla [. . .]''.[18] Hasta los animalillos del monte parecían reconocer el hábito de la Virgen del Carmen, y se acercaban mansamente a los religiosos ermitaños. Antonio Vázquez de Espinosa, en su *Compendio*, volverá sobre el mismo tema: ''es un lugar que parece el paraíso por la disposición que en aquel sitio puso el cielo [. . .] en que viven los religiosos al modo de los ermitaños de la primitiva Iglesia''.[19]

No obstante, no todo el mundo consideraba el eremitismo como el ámbito más perfecto de la vida cristiana. Fray Agustín de la Madre de Dios menciona que el jesuita Eusebio Nieremberg

> [. . .] queriendo atribuir la suma perfección a su sagrado instituto, desapoyaba grandemente la vida de nuestros yermos afirmando que era vida de imperfectos y que Santo Tomás no hablaba de ellos [. . .] mas cierto que este buen padre anduvo errado mucho y su mismo cuchillo le degüella, pues con la misma doctrina que quiere desapoyaros sube al grado supremo nuestro honor. Al suyo convenía grandemente citar bien a los santos, y más al ángel que es en las escuelas faro que a todos guía [. . . quien] dice [. . .] que excede la vida solitaria a la de la compañía cuando la soledad se toma y sigue con el debido modo.

Para reafirmar su posición el carmelita cita a San Agustín: ''Son más santos aquellos religiosos que apartados de los hombres conversan con los ángeles'', y agrega: ''Dios está en las soledades. La virtud se pierde entre las criaturas y se encuentra entre las espesuras''.[20]

Es claro que el fraile carmelita defiende la anacoresis entre las órdenes religiosas novohispanas y que el jesuita es el vocero de la posición de la Compañía, heredada de San Ignacio, contraria a la pasividad mística que desvía al hombre de la actividad pastoral entre sus semejantes. Por otro lado, el siglo XVII ya no veía con buenos ojos a quienes

[18] MADRE DE DIOS, 1984, lib. IV, cap. V, p. 271.
[19] VÁZQUEZ DE ESPINOSA, 1944, lib. III, cap. 20, p. 122.
[20] MADRE DE DIOS, 1984, lib. IV, cap. VI, pp. 275 y ss.

practicaban una vida religiosa en la soledad; los excesos místicos de los santos y los iluminados del siglo anterior habían creado en la Iglesia oficial una actitud contraria al individualismo desenfrenado y al subjetivismo; tal fenómeno explica en parte, por ejemplo, la condenación eterna del ermitaño Paulo en la obra de Tirso de Molina, condenado por desconfiado.

La Nueva España reaccionó ante tal situación más tardíamente. La existencia de menos controles y la inmensa posibilidad de sus espacios, fueron alicientes que atrajeron a su territorio a algunos peninsulares que huían de los rigores de la persecución contra los alumbrados; por otro lado, la proliferación de santuarios, creó condiciones propicias para que blancos y mestizos buscaran la vida eremética. El hecho es que numerosos casos de eremitismo individual aparecieron en la Nueva España entre el clero secular y los laicos durante los siglos XVI y XVII.

El caso más antigüo aparece mencionado por Bernal Díaz del Castillo quien cuenta en su *Historia*

> [. . .] otro buen soldado que se decía Gaspar Diez, natural de la Castilla la Vieja y estaba rico [. . .] todo lo dio por Dios y se fue a los pinares de Guaxalcingo, en parte muy solitaria, e hizo una ermita y se puso en ella como ermitaño, y fue de tan buena vida, y se daba ayunos y disciplinas, que se puso muy flaco y debilitado [. . .] y de que lo supo el buen obispo don fray Juan de Zumárraga lo envió a llamar o le mandó que no se diese tan áspera vida, y tuvo tan buena fama de ermitaño que se metieron en su compañía otros dos [. . .].[21]

Aunque éstos pueden ser considerados los primeros ermitaños laicos de la Nueva España, quien recibió el título de "protoanacoreta", el más conocido y afamado de todos fue el venerable Gregorio López, llegado a la Nueva España en 1562, proveniente de España, de donde huía quizás de las recientes persecuciones de 1559 contra los alumbrados.[22]

[21] Díaz del Castillo, 1983, cap. 205, pp. 569 y ss.

[22] Milhou, 1992, pp. 56 y 57. El autor expone la tesis de que López fue un alumbrado que al final de su vida se asimiló a la ortodoxia.

Su amigo y confesor, el también peninsular Francisco Losa, refiere los 34 años que vivió en Nueva España (entre 1562 y 1596), de los que sólo 11 pasó en total soledad, en su obra *Vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España*, publicada en México en 1613.[23]

Al igual que muchos ermitaños, Gregorio era un hombre itinerante; vivió en los alrededores de Zacatecas, en la Huasteca, en Atlixco, en el santuario de los Remedios y en las ermitas de Oaxtepec y Santa Fe. Como de los antiguos padres del desierto, buscaba lugares apartados donde llevaba una vida de riguroso ascetismo: dormía en el suelo con una piedra por almohada; vestía un sayal remendado; comía maíz tostado y frutas silvestres una vez al día, nunca carne. Jamás aceptaba los conejos y las tunas que le llevaban los indios, ni pidió limosna. El desapego a los bienes materiales lo hacía espejo de pobreza, una virtud muy necesaria en una tierra que producía oro, plata y avaricia. Fue tan grande su desprendimiento que ni siquiera estaba apegado a su familia, y como no hablaba de ella se lucubraba sobre su prosapia aristocrática y hasta se le creyó pariente de Felipe II.

La "vida" de Gregorio, escrita por Losa, está llena de los tópicos clásicos del eremitismo primitivo: el triunfo sobre las tentaciones demoniacas; la sujeción de las fieras, papel asignado a los chichimecas; el tema de los milagros realizados en vida, como leer conciencias, convertir pecadores y vivir rodeado de ángeles, y las curaciones hechas por su cuerpo-reliquia después de muerto.

Sin embargo, existen en el ermitaño López algunas notas que lo hacen peculiar: era persona instruida gracias a que leía mucho y retenía todo, pues poseía una prodigiosa memoria; sabía de astronomía, de geografía y de botánica y fabricó un globo terráqueo y un mapa; escribió numerosas obras de las que se conservan un tratado de medicina y un comentario al Apocalipsis, en el cual aseguraba que la última edad del mundo sería la de los ermitaños. Sus doctrinas, calificadas por los clérigos como ortodoxas, asombraban a

[23] Utilizo aquí la edición de 1674.

filósofos y eruditos, que acudían a él en busca de consejo o por curiosidad. En los últimos años de su vida, pasados en la ermita de Santa Fe, Gregorio era un personaje admirado y visitado por autoridades y eminencias, aunque no faltó, quien lo tachara de hereje, por lo poco que frecuentaba los sacramentos y porque no usaba imágenes, ni rosarios; su negativa a entrar en una orden religiosa, a pesar de que la de los dominicos le abrió sus puertas, no debió ser tampoco muy bien vista. Los mismos franciscanos de Atlixco lo habían denunciado a la Inquisición entre 1574 y 1575.[24]

A pesar de estos prejuicios, la causa del venerable ermitaño laico fue llevada a Roma después de su muerte, acaecida en 1596; en 1622 se abrió su proceso de beatificación con un gran apoyo económico por parte de los novohispanos. En 1616, su cuerpo fue trasladado a la recién fundada iglesia de San José, de monjas carmelitas descalzas y en 1635 a la catedral. Ese año el arzobispo Manzo y Zúñiga se llevó su cráneo a España como reliquia para Felipe IV.[25]

El cronista carmelita Vázquez de Espinosa señala que Gregorio López dejó, con su ejemplo y santidad,

> [. . .] muchos discípulos de su virtud y enseñanza en aquel reino como fueron don Fernando de Córdoba y Bocanegra, hermano mayor del Marqués de Villamayor y adelantado de Nueva Galicia [. . .] que siguiendo al santo a su imitación, dejó sus mayorazgos de la tierra por los del cielo [. . .] También le imitó el padre Francisco de Loza [. . .] y otros muchos, que tales plantas cultivadas en aquel nuevo mundo y primitiva iglesia de él, por providencia divina fueron muy importantes para los nuevos y tiernos cristianos.[26]

Contemporáneo del laico López y del padre Losa fue el sacerdote Juan González, capellán y confesor de Zumárra-

[24] Milhou, 1992, pp. 59 y ss.

[25] Carta de don José Quintanares, Madrid, 26 de marzo de 1741, AGI, *Indiferente General*, 3035.

[26] Vázquez de Espinosa, 1944, lib. iii, cap. 20, p. 122. Lo que no menciona el cronista es que entre sus discípulos hubo también numerosos alumbrados, aunque no ermitaños, que fueron condenados por la Inquisición entre 1598 y 1603. Milhou, 1992, p. 59.

ga, canónigo de catedral y rector de la Universidad, quien los últimos 25 años de su vida se retiró a las ermitas de Santiago, cerca de Huexotla, de la Piedad, al sur de la capital, y de Santa Isabel Tola, vecina al santuario de Guadalupe, para vivir en penitencia y ayuno hasta su muerte en 1597. Torquemada lo compara con San Antonio o San Pablo el ermitaño, y dice que el mismo Felipe II mandó que se le proveyese de todo lo necesario para su sustento.[27]

Tan dadivosa actitud con el padre González no fue, sin embargo, la que predominó en la política que practicó Felipe II con los eremitas. En 1596 una real cédula recomendaba el ingreso de los ermitaños a una de las familias regulares aprobadas; sólo concedía la posibilidad de llevar una vida solitaria a quienes recibieran la autorización episcopal. Un poco antes, en conformidad con esa línea, el concilio provincial mexicano de 1585 prohibía a los fieles llevar un modo singular y aislado de vivir, ajeno a una de las familias religiosas canónicamente erigidas.[28]

No obstante, tales prohibiciones no se cumplieron al pie de la letra, y lo prueban numerosos testimonios del siglo XVII. El cronista Basalenque, por ejemplo, cuenta que en la provincia agustina de Michoacán, un ermitaño, habiendo sido un hombre rico, vivía en una choza cerca del convento de Xacona, y movió a fray Nicolás de Mendoza a una profunda conversión de vida con el ejemplo de su austeridad y pobreza.[29] Otro caso, más destacado aún que el anterior, fue el de Juan Bautista de Jesús, eremita natural de Toledo que vivió en el área de Puebla-Tlaxcala entre 1621 y 1660.[30]

Al igual que Gregorio López, este peninsular encontró en la Nueva España un espacio de tolerancia para practicar un tipo de vida que en su patria era cada día menos aceptado. Él también, como su colega madrileño, cambió numerosas veces de emplazamiento, aunque pasó más tiempo que él

[27] Torquemada ofrece una larga relación de su vida en su *Monarquía indiana*. TORQUEMADA, 1979, lib. XV, cap. 28V, pp. 117 y ss.

[28] LINAGE, 1977, pp. 521 y 643.

[29] BASALENQUE, 1963, lib. III, cap. 6, pp. 106 y ss.

[30] SALGADO, 1683. Existe una reedición de 1760, de esta obra, en Puebla.

habitando parajes solitarios. Tan sólo en dos ocasiones, una por enfermedad y otra a instancia de las autoridades eclesiásticas, vivió en Puebla y en Tlaxcala, y durante ocho años estuvo adscrito a la ermita de San Juan cercana a la ciudad de Los Ángeles; cuando recibía el llamado de Dios regresaba a los mismos lugares que habían cobijado su vida eremítica después de sus estancias forzadas entre la gente: el monte boscoso cercano a la caja de agua que abastecía a Tepeaca; el sitio llamado Atlahuitepec cerca de Tlaxcala. En uno de esos regresos, Juan encontró que su yermo ya estaba ocupado por otro ermitaño, dato que nos hace pensar que este tipo de vida no debió ser excepcional en la Nueva España de mediados del siglo XVII.

Como todos los ermitaños, Juan Bautista tuvo continuos enfrentamientos con las fuerzas demoniacas: le arrojaban tizones encendidos, rompían sus ollas, le mordían la mano para impedir que escribiera los milagros de una imagen o lo arrastraban de los cabellos por las cañadas. Al igual que los antiguos anacoretas, usaba hierros atados a su cuerpo, cilicios y ayunos como medios para resistir las tentaciones; a menudo al dormir en una fosa rodeado de huesos y calaveras se consolaba ante las penalidades; la vida que llevaba a la intemperie, en cuevas o en endebles chozas, lo convirtió en un hombre salvaje de quien huían los mortales. "No parecía en aquellas cumbres viviente natural sino monstruo", nos dice su biógrafo, y agrega: "su cuerpo era negro, flaco, con el cabello descompuesto, erizado y lleno de hojas". En alguna región los indios lo culparon por la falta de lluvias, pero al percatarse de su vida austera le llevaban a sus hijos para que los bendijese.

Tampoco faltaron aquí los hechos prodigiosos, los ángeles que lo alimentaban, los animalillos del bosque que lo seguían y ayudaban, la protección divina que lo libraba de los ataques de leones, lobos y serpientes. Pero sin duda el mayor de todos, por el cual el ermitaño de Tlaxcala se popularizó, fue haber sido el primer poseedor de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Defensa. Eran ya tantos los prodigios que esa Virgen realizaba desde que el ermitaño la tuvo en su poder, que el obispo Palafox se la llevó a Puebla.

La vida del eremita quedó, así, vinculada a la historia de la imagen y a su culto.

Juan Bautista fue también, como Gregorio López, el causante de numerosas conversiones de pecadores; no obstante, a diferencia del madrileño, el toledano no predicaba a menudo; incluso en 1627 hizo voto de silencio y no hablaba más que para confesarse o pedir consejo a alguno de sus siete directores espirituales, quienes, sin duda, promovieron tal voto. A pesar de su alejamiento del mundo, a lo largo de su vida fue constante la presencia de estos personajes eclesiásticos y sus controles. Clérigos seculares de Puebla atendieron y aposentaron sus enfermedades; los franciscanos le obsequiaron el hábito de terciario y su cuerpo fue sepultado en la capilla que esta hermandad tenía en el convento de San Francisco de Tlaxcala; durante su estancia en Angelópolis los carmelitas intentaron integrarlo a su orden, los jesuitas lo metieron a estudiar en su colegio sin resultados, y finalmente, ante tales fracasos, el rector dominico del Colegio de San Luis lo llevó a vivir a la ermita de San Juan. Un clérigo poblano, uno de sus confesores, le solicitó que escribiera su autobiografía y la relación de los milagros de la imagen de la Defensa. Finalmente, la autoridad episcopal avaló en dos ocasiones la ortodoxia del ermitaño: Alonso de la Mota y Escobar le permitió habitar en Atlahuitepec y Juan de Palafox reunió una junta de teólogos para examinarlo antes de darle su autorización para continuar con ese género de vida.

El episcopado novohispano de mediados del siglo XVII aún podía tolerar la presencia de ermitaños individuales no sujetos a ninguna orden eclesiástica. Sin embargo, desde esa época, la tendencia general a asimilar a estos solitarios a las órdenes religiosas se hacía extensiva a la Nueva España. Así se explica que Diego de la Asunción, ermitaño santo, quien en un desierto asperísimo de la provincia de Guatemala "tuvo grandes revelaciones de Dios y fuertes y peligrosas batallas con el Demonio", se uniera a los carmelitas para vivir en el desierto de los leones.[31] El mismo fenómeno se dio con dos santones mestizos asimilados por los agustinos,

[31] MADRE DE DIOS, 1984, lib. IV, cap. II, p. 262.

quienes encontraron en el "retiro" a un santuario la posibilidad de ejercer una influencia religiosa de la que estaban excluidos a causa de su origen étnico. Tales fueron los casos del arriero Bartolomé de Torres, quien aceptó vestir el hábito agustino a cambio de poder quedarse en Chalma, y de su discípulo fray Juan de San Joseph. El santuario les dio, a diferencia de Gregorio y Juan Bautista, una gran autonomía y la posibilidad de tener un lugar fijo para vivir. Sin necesidad de trasladarse de un sitio a otro, ni de obtener autorización oficial episcopal, los ermitaños de Chalma se vieron libres de los obsesivos controles eclesiásticos y de las acusaciones de no estar cercanos a la administración religiosa de misa y sacramentos. Estar "institucionalizados" era una gran ventaja.

Bartolomé, hijo legítimo de una india de Huejotzingo y de un español, fue sin duda el más famoso ermitaño del siglo XVII. Un revés de la fortuna lo había llevado a servir a los fieles que visitaban la ermita del Santo Cristo, donde, con sus prácticas ascéticas, realizaba curaciones, leía las conciencias, dominaba las fuerzas naturales, daba consejos y levitaba. Con tal fama de taumaturgo, el eremita mestizo comenzó a atraer hacia el santuario gran afluencia de enfermos y suplicantes. Sus viajes a Toluca, Pachuca y México, recuerdos de su antigua profesión, extendieron su fama y el culto al santuario por toda el area central del territorio novohispano.

El fenómeno llamó la atención de los religiosos, quienes en 1630, por mano de fray Juan de Grijalva, entonces prior de Malinalco, otorgaron al curandero el hábito agustino; así, la orden se beneficiaba del prestigio del santón y continuaba ejerciendo el control sobre el santuario. El mestizo Bartolomé cumplía, además, las funciones de intermediación que necesitaban los frailes para atraer a las comunidades indígenas; el "chamán cristiano" convertido en religioso no sólo aseguraba la ortodoxia de la predicación, sino que podría también suplantar con su "magia" a los hechiceros indios.[32] El hermano lego fray Bartolomé de Jesús María,

[32] GRUZINSKI, 1976, pp. 813 y ss.

como fue llamado al entrar a la congregación, recibió como ayudante, algún tiempo después, a un muchacho mestizo de ocho años, donado por sus padres a la ermita. Este discípulo, que recibiría con el tiempo el nombre de fray Juan de San Joseph, se dedicó a recolectar limosnas en pueblos y ciudades y a expandir la fama de su venerable maestro. Cuando fray Bartolomé murió en 1658 y dejó a fray Juan de San Joseph como su sucesor, sus numerosos milagros asociados a la devoción del Santo Cristo habían convertido a Chalma en uno de los centros de peregrinación más importantes de la Nueva España y en un lugar donde se retiraban a menudo quienes tenían inclinaciones eremíticas.[33] Tanto los legos mestizos como sus seguidores, mostraban con su actividad de consejeros espirituales, con su libertad de movimiento y con su labor entre los peregrinos que el espíritu de la anacoresis individual seguía vivo en Nueva España, aunque oculto, es cierto, bajo el hábito protector de una orden religiosa.

Los hechos milagrosos atribuidos a Bartolomé y recopilados en la memoria de su discípulo, pronto llegaron a crear una larga narración hagiográfica. Para 1683 su vida y milagros estaban ya tan difundidos que el arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seijas, permitió al oidor Juan de Valdés y a fray José Sicardo, recabar las informaciones sobre la vida de tan ejemplar varón con el fin de iniciar su proceso de beatificación.[34] En diciembre de 1684 el mismo prelado hizo una visita al santuario de Chalma y pidió que se abriera la tumba de la cueva. La sorpresa fue grande al encontrar incorrupto el cuerpo de Bartolomé, símbolo inconfundible de santidad.[35]

En tanto, se iniciaban los trámites para la beatificación, el santuario de Chalma comenzaba a sufrir una serie de cambios por mano de fray Diego Velázquez de la Cadena. Este fraile, hermano del secretario de Gobernación y Guerra, afianzaba su poder sobre la provincia agustina de

[33] Robles menciona que un tal Carlos de Santa Rosa había vivido retirado en Chalma, ROBLES, 1972, I, p. 274.

[34] SICARDO, 1683.

[35] ROBLES, 1972, II, p. 86.

México y necesitaba crear una imagen pública positiva para contrarrestar las fundadas acusaciones de corrupción formuladas en su contra. Para tal fin mandó crear dos comunidades cenobíticas acordes con el espíritu de la orden, el cual recomendaba tener casas de recolección en cada provincia. Una de ellas, en el convento de Culhuacán, tuvo una vida efímera, y, trasladada después a Atlixco, finalmente desapareció. La otra, establecida en Chalma, tuvo en cambio mucho éxito. Para lograr su cometido, el padre De la Cadena ordenó construir un terraplén en el santuario, y sobre él un convento y un templo al que mandó trasladar la imagen del Santo Cristo desde la cueva donde estaba desde 1683. Un acta notarial enviada a Madrid notificaba al rey las obras realizadas y anunciaba a fray Diego como restaurador del espíritu eremítico en la provincia de México.[36] Con ello, el religioso no sólo consiguió prestigio personal, sino que la provincia también recuperaba el control que había perdido sobre la ermita, a pesar de existir ahí un lego agustino.

La fundación de la casa de recolección de Chalma convertía al último reducto de los ermitaños autónomos en una comunidad de frailes, asimilada y controlada por la institución. El proceso se había iniciado desde 1680; ese año, cuenta Antonio de Robles, el miércoles 14 de febrero, "...trajo a México el provincial de San Agustín, al lego de Chalma para mortificarlo un poco".[37] La provincia agustina ya no veía con buenos ojos a fray Juan, ese fraile ermitaño mestizo que vivía muy a su aire y con una relativa autonomía. Al trasladarlo al convento de México, el prelado desdibujaba a un personaje popular en Chalma y sentaba las bases para la fundación del cenobio institucional que crearía el padre De la Cadena.

En 1684 fray Diego fue elegido provincial de los agustinos de México; en el tiempo de su provincialato (1684-1687) instó al jesuita Francisco de Florencia, amigo de la orden, a

[36] Testimonio público a petición de fray Diego de la Cadena, Chalma, 6 de marzo de 1684, AGN, *México*, 708. Véase también Rubial, 1990, p. 74.

[37] Robles, 1972, ii, p. 276.

que hiciera imprimir una narración de la leyenda del Santo Cristo y de sendas vidas y obras del taumaturgo eremita mestizo fray Bartolomé de Jesús María y de su discípulo fray Juan de San Joseph. En 1689 el jesuita criollo nacido en la Florida publicó en Cádiz una obrita: *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas. . . Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María.*

A lo largo de la falsa brevedad que anuncia el título (de las 300 páginas de que consta el impreso, 174 ocupan el "breve compendio" sobre la vida del ermitaño), Florencia hace constantes paralelismos entre el arriero mestizo y los santos Pablo el ermitaño, Antonio, Macario e Hilarión; incluso insinúa que su biografiado los sobrepasó en algún sentido, bajo el título marginal de "engaño de los relajados":

> Engáñase nuestro amor propio cuando dice que ya la naturaleza se ha debilitado tanto que no hay en ella fuerzas para igualar los rigores de aquellos exemplares de penitencia que hubo antiguamente en el Yermo, pues en el de Chalma vimos en nuestro tiempo igualadas, y en parte excedidas, las asperezas admirables de aquellos tiempos.[38]

Pocas páginas después el cronista jesuita agrega que la humildad de Bartolomé era digna de un San Francisco y su sabiduría propia de un San Agustín.

Aunque la comparación con otros santos es un muy común en la bibliografía hagiográfica, no deja de asombrarnos esa audacia de Florencia al hablar, de exceder en asperezas a los venerables padres del desierto, tratándose de un santo no canonizado, y compararlo con dos de las estrellas más luminosas del cielo cristiano. Tal actitud es explicable sólo por la exaltación de un escritor criollo, como lo era él.

También en este sentido se expresa una idea que raya en la herejía, hija de los excesos del barroco novohispano: "Fue uno de los jardines (su alma) de más recreo para Dios que

[38] FLORENCIA, 1689, p. 94.

tuvo en aqueste Reino en su tiempo''.[39] O esta otra frase, cuando habla de su muerte:

> Entregó en paz su dichoso espíritu a su Creador, que lo había creado para gloria suya, para ejemplo de muchos, para honra de su esclarecida religión, para aliento a los flacos, para confusión a los fervorosos, para crédito de la penitencia, para resucitar en nuestros tiempos la inimitable aspereza del yermo y para que supiéramos como fueron los más austeros anacoretas de Egipto, de Siria y de Nitria [...].[40]

Así, en una exaltada expresión de nacionalismo criollo, el padre Florencia exclamó: ''Cuán gran tesoro de virtudes tuvo la Nueva España encerrado en una cueva de Chalma en el Venerable fray Bartolomé, porque es más rica y opulenta (por esto), que por los millones de oro y plata que cada año dan sus minas''. Unas páginas antes ya había hecho votos por la pronta canonización del venerable:

> [...] Y espero en Dios que algún día nos lo ha de proponer la Iglesia Romana por exemplar de anacoretas del desierto de Chalma, para que la devoción privada que hoy le tienen los que saben sus virtudes, pueda pasar a público y solemne culto y le paguemos la gran devoción que tuvo a Dios y a sus santos, con que la tengamos muy tierna y afectuosa con él.[41]

La descripción histórica termina con una breve relación de la vida de fray Juan de San Joseph, fallecido a principios de 1689. A fines de ese año salió a la luz el escrito de Florencia y con él, el jesuita rendía también un postrer tributo a quien fuera el último de los ermitaños mestizos de Chalma, el compañero inseparable de fray Bartolomé de Jesús María. Florencia imprimía su obra cuando los ermitaños individuales ya habían desaparecido de Chalma, y seguramente de toda la Nueva España. Los eremitas itinerantes se convirtieron en elementos sospechosos y contestatarios, y

[39] Florencia, 1689, p. 127.
[40] Florencia, 1689, p. 210.
[41] Florencia, 1689, pp. 178 y 255.

la sociedad institucional y controladora tendió a marginarlos, enviando incluso a alguno a la Inquisición, el exmarino y eremita Juan Bautista de Cárdenas por ejemplo, estuvo cuatro años en la cárcel inquisitorial acusado de "iluso y alumbrado con grave sospecha de ser hereje sacramentario".[42] En Europa ya no existían, y en América, a pesar de las condiciones ideales para ellos en un principio, al final también se les hizo la guerra. Su modelo de santidad no correspondía a las exigencias de vida activa propias de la Contrarreforma.

Sin embargo, por la atracción que conservaba, la figura del ermitaño no podía ser descartada de la noche a la mañana; y así, abandonando la realidad, se convirtió en ficción literaria, como sucedió con las mujeres eremitas en el siglo XIII. La obra de Francisco de Florencia sobre fray Bartolomé y fray Juan es una muestra clara de ese fenómeno. El mismo autor jesuita, en su libro póstumo, el *Zodiaco Mariano*, menciona a Juan Bautista de Jesús, a raíz de la descripción de la imagen de la Virgen de la Defensa;[43] su fuente fue la relación del criollo poblano Pedro Salgado Somoza, impresa en 1683 con base en la autobiografía que había dejado el mismo ermitaño. La búsqueda de las leyendas de las imágenes milagrosas llevó al padre Florencia a la tierra de los ermitaños, pero en sus obras tales personajes no son entes reales, ya se han transformado en figuras literarias que sirven como decorado anecdótico para las narraciones sobre imágenes milagrosas.

Lo que sucedió con Bartolomé y con Juan Bautista, bajo la pluma de Florencia, pasó con fray Martín de Valencia, cuya vida, milagros y retiro al visitado santuario de Sacromonte, narró el cronista franciscano criollo Agustín de Vetancurt con tintes de grandilocuencia y exaltación patriótica.[44] Así también, y con mayor suerte que Valencia, la

[42] MEDINA, 1952, p. 276. ROBLES, 1972, I, p. 222, da esta noticia sobre él: "9 de septiembre de 1677. Hubo auto en la sala del santo tribunal de un ermitaño de Puebla, por embustero; remitiéronle al padre Antoio Nuñéz que lo industrie en la doctrina".

[43] FLORENCIA, 1755, parte III, cap. 4, pp. 162 y ss.

[44] VETANCURT, 1960-1961, IV, pp. 246 y ss.

figura de Gregorio López acrecentaba su veneración con la multiplicación de sus imágenes, con la llegada de peregrinos a rendir culto a sus reliquias en la catedral de México y en la remodelada ermita del pueblo de Santa Fe, y con las numerosas donaciones testamentarias depositadas para continuar su proceso de beatificación. Por otro lado, su biografía y sus obras, gozaban de una profusa difusión: la tercera edición del libro del padre Losa, se publicó en 1674 y cuatro años después el padre Argaiz editaba un breve resumen de la vida de López, complementado por sus principales escritos (básicamente el tratado del Apocalipsis); simultáneamente veían la luz versiones en francés.

En 1686 la ciudad de México recibió con júbilo y gran solemnidad, el edicto de las remisoriales para la beatificación de Gregorio López.[45] En esta causa se cifraban muchas de las esperanzas de los criollos que querían demostrar que la Iglesia novohispana no sólo era campo de mártires, sino que, como la primitiva, era también una "Tebaida" de eremitas, un paraíso donde florecía todo tipo de santidad. La cultura barroca novohispana, heredera de la europea y, como ella, obsesionada por lo insólito y lo excepcional, consideraba además a sus ermitaños atractivos personajes de la hagiografía, su más exitosa, entretenida y difundida literatura narrativa. El anacoreta de los siglos XVI y XVII, convertido en una figura literaria y en un posible intercesor celestial, tenía ante sí un promisorio futuro.

En el siglo XVIII la anacoresis, como tema, tuvo a uno de sus más destacados apologistas en el agustino Matías de Escobar, cuya obra, la *Americana Tebaida*, es el más acabado monumento del transformismo eremítico.

El cronista comienza con un prólogo que da razón del título con el retórico estilo propio del orador que era:

> El ver y considerar esto fue lo que me movió a darte el nombre de Mechoacana Thebaida, porque leyendo las admirables vidas de tus hijos, mis hermanos se me representaban (y a no detenerme la fequería creer la transmigración pitagórica) en que

[45] ROBLES, 1972, II, p. 113.

habían las almas de aquellos penitentes padres pasádose a los cuerpos de nuestros primitivos fundadores.[46]

Después, pasando al desierto apocalíptico, compara a la provincia michoacana con la mujer vestida de sol, tema muy socorrido por los barrocos novohispanos, y de ahí parte hacia el fértil terreno de las equivalencias entre el desierto de Egipto, espacio eremítico por excelencia y la tierra caliente de Michoacán:

[...] porque si los arenosos desiertos de Egipto dieron en sus calientes suelos piso a los desnudos pies de los anacoretas, acá en la América, la tierra caliente que por quinientas leguas se dilata, dio a nuestros venerables padres [...] encendidas cenizas para piso de sus descalzas plantas.[47]

Ante tan atractiva perspectiva, la actividad misionera de fray Juan de San Román o de fray Juan Bautista Moya, en Michoacán, pasaba a segundo término, opacada por la visión sobrecogedora de su vida solitaria:

Sólo tenían en aquellas soledades en que moraban a leones como el primer Pablo, o osos como Pacomio que les hiciesen compañía, siendo los racionales que entonces había punto menos que los sátiros o faunos que vio San Antonio en la Thebaida. Sólo aullidos de lobos, silvos de serpientes y, muchas veces, gritos de demonios eran las voces con que deleitaban los oídos.[48]

Pero la metáfora no se queda solamente en la referencia a los padres fundadores; la vida eremítica estuvo presente en la provincia michoacana desde su fundación, y se practica incluso en su tiempo:

Entre grutas y cuevas nacieron los primeros agustinos y aquí viven y moran entre peñascos tus hijos, no gozan en vano el santo nombre de ermitaños de San Agustín, porque en la reali-

[46] ESCOBAR, 1924, p. xiv.
[47] ESCOBAR, 1924, p. xxx.
[48] ESCOBAR, 1924, p. xxxii.

> dad lo son todos los que moran en la Thebaida mechoacana; casi cuarenta conventos cuentas Madre mía y de estos los treinta están en las soledades [. . .].

Y casi al finalizar el prólogo menciona: "Sus celdas eran tan estrechas como las de los Hilariones en la Thebaida".[49]

En una alquimia sorprendente, fray Matías convierte todos los conventos de la provincia, en eremitorios y diluye el verdadero sentido del eremitismo: vivir en absoluta soledad. La *Thebaida* de Escobar es una ficción creada para dar una imagen de perfección cristiana que la provincia agustina de Michoacán estaba muy lejos de tener. Unos años antes, un cisma había generado la elección de dos provinciales simultáneos, uno de los cuales, fray Juan de la Cueva, al verse desplazado, formó una banda de mulatos que saqueó e incendió haciendas e ingenios, quebrantando la paz en sus conventos. Con su *Thebaida*, Escobar quería impulsar la necesidad de reforma que el cisma destapó; en última instancia, su obra "intenta dar solución a la contradicción entre la riqueza de la orden, su poder económico y su actuación secular".[50]

En 1706, la crisis michoacana y la reforma provocaron la fundación de un monasterio recoleto en el santuario de Tziritzícuaro, cerca de Ucareo, para promover la vida solitaria; sin embargo, al igual que Chalma en la provincia hermana de México, estos lugares no resultaron más que conventos comunes donde la vida contemplativa era un mero anexo a la actividad de los religiosos entre los peregrinos que visitaban los santuarios.

A diferencia de estos "eremitorios" agustinos, a principios del siglo XIX, en 1801, se trasladó un Santo Desierto carmelita a Tenancingo, por el excesivo tránsito de personas que tenía el de las montañas de Cuajimalpa; este lugar era, quizá, el único espacio donde el ideal eremítico-cenobítico seguía vivo en la Nueva España.

En ese año, el agustino fray Joaquín Sardo, prior de Chal-

[49] Escobar, 1924, pp. xiv y xxxi.
[50] Castro, 1987, p. 156.

ma, reeditó la obra del padre Florencia acerca de la portentosa vida de fray Bartolomé de Jesús María.[51] No obstante, el caso del ermitaño taumaturgo de Chalma no pasó de tener una veneración local; su proceso se perdió en el laberinto de trámites obligatorios en la curia romana y nunca llegó a ser promovido a los altares. Lo mismo sucedió con la causa de Gregorio López, detenida por orden de Carlos III, en 1780, en razón de las pocas probabilidades de éxito que tenía y de los abusos monetarios que había ocasionado a lo largo de los 160 años que duró.[52]

De hecho, la causa primera de la detención de esos procesos fue que el eremitismo ya había pasado de moda, incluso como recurso literario. Como el renacimiento, la ilustración tampoco creía en el valor de la vida solitaria. Para principios del siglo XIX, mayordomos laicos o religiosos administraban las ermitas de los numerosos santuarios de peregrinación novohispanos;[53] de los valencias, los moyas, los roas, los bartolomés, los bautistas y los gregorios tan sólo quedaban las noticias sepultadas en los vetustos libros de las bibliotecas conventuales. De sus vidas parecía hablar el ilustrado Gaspar Melchor de Jovellanos al mencionar "[. . .] los abusos y extravíos de aquella viciosa y abusiva ascética que sólo sirven para formar visionarios, para alimentar las vanas ilusiones del espíritu y para conducir a la superstición y al fanatismo".[54] El siglo de las luces había definido sus valores: la razón como dogma y la acción como objetivo; la vida de los eremitas no cabía en él.

[51] SARDO, 1810.

[52] AGI, *Indiferente General*, 3032.

[53] El padre Oviedo, continuador y editor del *Zodiaco mariano* de Florencia, menciona el caso del hermano Francisco Lerin (muerto en 1731), rico mercader que vendió sus bienes y se dedicó, como ermitaño, al cuidado y construcción del santuario de la Virgen de la Salud, en Pátzcuaro. Sus correrías por el Bajío y por el norte en busca de limosnas, acompañado de una imagen "peregrina", hizo posible la edificación de un suntuoso templo a fines del siglo XVII. Pero, más que eremita, este personaje fue un mayordomo del santuario. FLORENCIA, 1755, parte V, cap. 1, pp. 263 y ss.

[54] JOVELLANOS, 1858, p. 206b.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGI Archivo General de Indias, Sevilla.
AGN Archivo General de la Nación, México.

ANCILLI, Ermanno

1984 *Diccionario de Espiritualidad.* Barcelona: Editorial Herder.

ASÍS, Francisco de

1971 *Sus escritos.* Madrid: Editorial Católica, «Biblioteca de Autores Cristianos, 4».

BASALENQUE, Diego

1963 *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán.* México: Jus, «México Heróico, 18».

CASTRO, Felipe

1987 "Eremitismo y mundanidad en la Americana Thebaida de fray Matías de Escobar", en *Estudios de Historia Novohispana*, IX, pp. 147-157.

CIUDAD REAL, Antonio de

1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal

1983 *Historia de la Conquista de Nueva España.* México: Porrúa, «Sepan cuantos..., 5».

ESCOBAR, Matías de

1924 *Americana Thebaida.* México: Imprenta Victoria.

FLORENCIA, Francisco de

1689 *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de la Nueva España...* Cádiz: Imprenta de la Compañía de Jesús-Cristoval de Requena.

1755 *Zodiaco Mariano*, editado por Juan Antonio de Oviedo. México: Imprenta del Colegio de San Ildefonso.

GRIJALVA, Juan de

1924 *Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de Nueva España.* México: Imprenta Victoria.

GRUZINSKI, Serge y Jean-Michel SALLMAN

1976 "Une source d'ethnohistoire: les vies de venerables dans l'Italie méridionale et le Mexique baroques", en *Melange de l'École Française de Rome*, 88, pp. 789-822.

JOVELLANOS, Gaspar Melchor de

1858 *Reglamento del colegio de Calatrava*. Madrid M. Rivadeneira impresor, «Biblioteca de Autores Españoles, 46».

LE GOFF, Jacques

1986 *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Editorial Gedisa.

LINAGE CONDE, Antonio

1977 *El monacato en España e Hispanoamérica*. Salamanca: Instituto de Historia de la Teología española.

MADRE DE DIOS, Agustín de la

1984 *Tesoro escondido en el Santo carmelo mexicano*. México: Probursa-Universidad Iberoamericana.

MEDINA, José Toribio

1952 *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. México: Ediciones Fuente Cultural.

MENDIETA, Jerónimo de

1945 *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Salvador Chávez Hayhoe.

MILHOU, Alain

1992 "Gregorio López, el iluminismo y la nueva Jerusalem americana", en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, III, pp. 55-83.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente

1969 *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, «Sepan cuantos. . ., 129».

NAVARRETE, Nicolás

1978 *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás Tolentino de Michoacán*. México: Porrúa.

OJEA, Hernando de

1897 *Libro tercero de la Historia religiosa de la provincia de México de la orden de Santo Domingo*. México: Museo Nacional.

ROBLES, Antonio de

1972 *Diario de sucesos notables*. México: Porrúa.

ROMÁN DE LA HIGUERA, Jerónimo

1569 *Crónica de la orden de los ermitaños del glorioso padre San Agustín*. Salamanca: Casa de Joan Baptista de Terranova.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

1978 "La insulana, un ideal eremítico medieval en Nueva España", en *Estudios de Historia Novohispana*, VI, pp. 39-46.

1990 *Una monarquía criolla, la provincia agustina de México en el siglo XVII*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SALGADO SOMOZA, Pedro

1683 *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa... Con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*. Puebla: Diego Fernández de León.

SARDO, Joaquín

1810 *Relación histórica y moral de la portentosa imágen... que se venera en una de las cuevas de San Miguel de Chalma...*. México: Casa de Arizpe.

SICARDO, Joseph

1683 *Interrogatorio de la vida y virtudes del Venerable hermano fray Bartolomé de Jesús María, Natural de Xalapa. Religioso lego del Orden de Nuestro Padre Sant Agustin...* México: Imprenta de Juan de Ribera.

TORQUEMADA, Juan de

1979 *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio

1944 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. México: Patria.

VETANCURT, Agustín de

1960-1961 *Teatro mexicano...* Madrid: J. Porrúa Turanzas, «Chimalistac, 8-11».

SEQUÍA Y CRISIS EN EL TRANSPORTE NOVOHISPANO EN 1794-1795

Clara Elena SUÁREZ ARGÜELLO
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

YA SE HAN ESTUDIADO LAS CRISIS agrícolas del periodo colonial,[1] es decir, años malos en el cultivo del maíz o del trigo, en los que la producción se redujo de manera considerable. El transporte colonial, igual que la agricultura, se veía afectado en ciertos años por escasez de lluvias o sequías, lo que se manifestaba con la falta de pastos para alimentar a los animales y con la esterilidad de los "aguajes".

Estas crisis no coincidían necesariamente con las trigueras o maiceras;[2] se trata de la falta de pastos y de la mortandad de ganado, en todo el territorio novohispano, que alteraba el sistema de transporte establecido. Las más de las veces los arrieros, a pesar de que se les ofrecía un pago triple por flete, se negaban a efectuar viajes de traslado de mercancía por el riesgo que corrían sus animales, cuya pérdida significaba perder la inversión de su capital.

Los efectos en la economía fueron múltiples. Por ejemplo, desde la fundación del Estanco del Tabaco (1766), la distri-

[1] Para las crisis maiceras véase FLORESCANO, 1969 y para las trigueras, SUÁREZ ARGÜELLO, 1985.

[2] Si bien no necesariamente el transporte padecía una crisis al incrementarse notoriamente los precios de maíz, los años que sabemos que los arrieros se mostraron renuentes a trabajar sí coinciden con un elevado precio en el maíz, aunque no en las "grandes crisis", como la de 1785-1786, o la de 1801-1802. Véase FLORESCANO, 1969, pp. 174-179 y 234-235.

bución de los insumos de este cultivo se dificultó por problemas en el transporte en 1782, 1793 y 1795; esta última crisis fue tan aguda que obligó a las altas autoridades a embargar las recuas, medida que, aun cuando ocasionalmente se efectuaba, estaba radicalmente prohibida. En los apartados siguientes se verá la manera en que se presentó dicha crisis, cómo afectó la distribución de tabaco, y qué medidas se tomaron, así como las propuestas para evitar este tipo de problemas.

Los primeros efectos de la sequía

Durante 1794 se presentó una escasez de lluvias que se prolongó durante buena parte de 1795, lo que entorpeció el abastecimiento adecuado de tabaco y sus insumos, a las diversas fábricas y administraciones de la renta; aun cuando los arrieros, en principio, cobraban elevados fletes por el transporte, posteriormente mostraban renuencia a efectuar los viajes. Ya desde 1793 la prohibición del virrey, tanto a los justicias ordinarios como a los militares de embargar recuas, bajo el pretexto de ser "para el Rey o la Real Hacienda", indica la escasez de animales para el transporte y la deficiencia en el abasto de las administraciones, los establecimientos comerciales y las fábricas del Real Estanco.

Otra de las causas probables de insuficiencia en el transporte fue el incremento en el movimiento mercantil de la colonia y su desfase con la organización del transporte novohispano. A esto se aúna que las lluvias en 1794 se presentaron muy escasas en todo el reino; en la provincia de México se elevó el precio del maíz y del frijol,[3] en Oaxaca, la harina blanca;[4] también se presentó sequía en la región veracruzana y en las provincias internas. El informe respecto a las lluvias y producción agrícola del responsable guanajuatense, menciona que la temporada de aguas fue muy exigua, señalando patéticamente:

[3] AGI, *Indiferente General*, 1560, f. 165.
[4] AGI, *Indiferente General*, 1560, f. 166.

La falta de aguas produce igualmente una aridez lúgubre, y la falta de pastos empieza a hacer sensible la mortandad de los ganados, instrumentos esenciales de la labranza.[5]

En la jurisdicción de Zacatecas se subraya el mismo grupo de problemas; el abastecimiento proveniente de la provincia de Guadalajara era muy escaso y los precios se elevaron. El de Bolaños, de manera más específica, describe una epizootia:

[. . .] en el mes de enero de este año cayeron dos o tres aguaceros, que por lo copioso y tenaces [. . .] de los que llaman agua nieves: los efectos [. . .] [. . .] en el ganado vacuno, caballar y mular de la enfermedad llamada piojo, de la cual en solo aquel partido habrán muerto tres mil mulas, con alguna dificultad en los síntomas del mal, por que aún en lo general se desflaquecían, hinchándoseles la cabeza, vientre y espaldilla, y de este modo duraban algunos días sin querer comer y pasando con mucha violencia de agua, siendo indispensable que no los perdieran de vista por que caían con frecuencia, y por sí no podían levantarse; y otros animales de las dos especies vacuno y caballar, aún estando muy gordos daban dos o tres vueltas y morían: que como cupo acertadamente que dicha plaga había sido comprensiva a todos aquellos alrededores le pareció conveniente prohibir que se vendiera carne seca alguna.[6]

Al no presentarse lluvias en 1794, la crisis se agudizó aún más para el siguiente año. Una de las políticas del Real Estanco era pagar la menor cantidad posible de fletes: aprovechaban el retorno de arrieros, que hubieran descargado mercancía a su lugar de origen, y se les pagaban solamente lo necesario para cubrir el viaje; esta oferta escaseó por el temor a la pérdida de mulas, lo que provocó el desabasto de estos productos en las administraciones del tabaco.[7]

[5] AGI, *Indiferente General*, 1560, f. 172, Guanajuato, 4 de julio de 1794.

[6] AGI, *Indiferente General*, 1560, ff. 174-175.

[7] Todo lo relativo a la crisis en el transporte, a los embargos de mulas y las diversas propuestas y posiciones para resolver este problema se encuentra en AGN, *Tabaco*, vol. 345. Dicho volumen no tiene registrados

El Factor de Puebla, a fines de marzo de 1795, escribía a la Dirección General del Tabaco para comunicar la dificultad para encontrar arrieros que abastecieran algunas cabeceras de partido como Tlapa, Llanos, Teuxitlán y Jalapa. Por un lado, exponía, en Puebla había siempre arrieros para distribuir diversos tipos de carga, como harina y otros víveres, a Veracruz o a los lugares ya mencionados, y ellos preferían esto a los cajones de cigarros y puros, más voluminosos y pesados. Por otro, si bien estaba prevenido que de cada partida se enviaran los arrieros con sus recuas, ello se había dificultado y no se conseguía transporte ni aun por medio de los "corredores"[8] que a veces, lo proporcionaban, pues los comerciantes otorgaban gratificaciones para conseguir el traslado de sus propias mercancías.

Al regresar de Veracruz era usual que las recuas vinieran cargadas con diversos productos de esa zona. Igual sucedía con Teziutlán y Llanos, de donde, al retorno, enviaba harinas o jabón. En el caso de Tlapa la dificultad era mayor, pues había transporte hacia aquella zona sólo cuando se levantaba la cosecha de algodón —esto es, un transporte estacional—; incluso, los arrieros que venían de ese rumbo, como Chiautla, no querían retardar su regreso. No se conseguía el traslado ni con el ofrecimiento de un pago mayor, por lo que el factor del estanco del tabaco consideraba conveniente y solicitaba autorización para embargar las mulas, pues de otra manera no se haría responsable de la falta de abasto.

La administración independiente de Monterrey, también en marzo de 1795, describía la escasa existencia de mercancía que tenía en su almacén (28 cajones de cigarros) y la falta de abasto en sus fielatos, y planteaba solicitar ayuda a Saltillo, y advertía que, de no encontrar una respuesta favorable,

---

expedientes ni se encuentra foliado, por lo que no se hacen citas específicas salvo cuando la referencia sea de otra fuente.

[8] Individuos con conocimientos sobre comercio y transporte que intermediaban en éstos para una consecución más expedita, a cambio de una cierta gratificación. El Consulado de Comerciantes autorizaba este oficio y proporcionaba los nombramientos respectivos.

tendría que cerrarlos por falta de abastecimiento, pues no se había atendido su solicitud a pesar de los múltiples oficios que había enviado a México.

A principios de abril se comunicaba, desde Querétaro a la Dirección General de la Renta que el funcionamiento de la fábrica estaba garantizado hasta mediados de mayo, pues solamente quedaban en existencia 32 tercios de tabaco en rama y 16 balones de papel, por lo que, por el número de días que tardaba el viaje, era urgente la remesa de ambos productos; de lo contrario, la producción se haría más lenta, con el riesgo de paralizar sus labores totalmente.

La solicitud de la factoría de Guadalajara era similar; indicaba la misma carencia y la amenaza de cerrar fielatos y estanquillos por falta de abastecimiento adecuado. Sugería surtir la factoría desde Querétaro —sin saber que allí también existía escasez— en primera instancia a la propia Guadalajara, y en orden consecutivo Jerez, Bolaños, Zacatecas, Fresnillo, Lagos y Tlaltenango. A principios del año, se verificó la paralización de labores en la fábrica de Guadalajara y se repitió en mayo. Los arrieros tenían suficientes razones para negarse a prestar sus servicios. Por ejemplo, Cristóbal de Anaya, arriero originario de la jurisdicción de Xilotepec,[9] salió cargado con puros y cigarros con destino a Durango el 28 de enero de 1794, y para el 22 de junio —según informaba por carta el factor y contador— aún no había arribado: en tiempos normales el promedio de viaje era de 55 días.[10] En los almacenes generales, preocupados por la dilación, trataron de averiguar la causa, y resultó que el atajo de mulas no resistió el rigor de la sequía durante el tránsito de la ciudad de México a Huichapan, y hubo que habilitar otras mulas para poder proseguir el viaje.

[9] Deduzco que sea originario de esa jurisdicción, porque todos los arrieros de apellido Anaya que aparecen en un asiento de arrieros de 1800 son naturales de la población de Huichipan. AGN, AHH, vol. 107, exp. 4.

[10] AGB, AHH, vol. 107, exp. 4. Promedio basado en este documento.

Propuestas inmediatas para solucionar la crisis del transporte

Ante tal situación, la Dirección del Tabaco manifestó a la Junta Superior de Real Hacienda que la falta de abasto en algunas factorías y administraciones, por tratarse de un producto monopolizado, podría provocar "murmuraciones de la plebe" y hasta de conmoción social, además de la disminución real en los ingresos de la renta. Así, solicitó que las diversas intendencias novohispanas obliguen a los arrieros a tomar carga del estanco para abastecer a las administraciones afectadas. Se argumentaba la escasez de abasto en las administraciones referidas, y que, no obstante el ofrecimiento de un pago mayor de fletes, los arrieros no aceptaban la carga de mercancía, por lo que urgía una solución. La dirección citada planteaba que, para el abasto de harinas de Puebla a Veracruz, los oficiales reales embargaran recuas, como única alternativa, aunque estuviera prohibido.

Por su parte, los funcionarios responsables de los almacenes generales del Real Estanco del Tabaco en la ciudad de México, Terán y Carrillo, también informaron al director general interino de la Renta, don Silvestre Díaz de la Vega, sus infructuosos esfuerzos por conseguir arrieros que transportaran los productos a los diversos lugares donde se manifestara escasez. Ya que en ellos recaía la responsabildad de abastecer a las diversas administraciones y factorías, mencionaban haber escrito al pueblo de Huichapan, al de San Gerónimo Aculco y a San Juan del Río —todos en la intendencia de México, lugar de residencia de la mayoría de los arrieros que viajaban "hacia tierra adentro"—, ofreciéndoles un pago mayor al regular, sin resultado positivo. Incluso, ofrecieron triplicar el flete para el viaje a una recua de don Pedro Alles que transportaba chile, cuyo mayordomo rechazó, señalando que "no refletaban". Con este informe, esperaban que el director general de la Renta del Tabaco tomara las providencias oportunas para solucionar el problema.

Por ello, y no obstante las providencias en favor del funcionamiento de la arriería en total libertad, el director de la Renta del Tabaco solicitó que se revocaran éstas para obli-

gar a los arrieros a viajar a las factorías y administraciones con escaso abasto, conduciendo lo necesario para proveerlas, por supuesto siempre "con prudencia y buenos términos", y con los fletes a los precios corrientes para evitarles perjuicios. El director escribió directamente al virrey Marqués de Branciforte para que fuera éste quien dijera la última palabra, haciéndole ver los perjuicios que se ocasionarían al estanco del tabaco en caso de no resolverse dicho problema.

El expediente se turnó para su estudio al fiscal de Real Hacienda, quien señaló, en los inicios de mayo de 1785, varios puntos importantes:

a) La trascendencia que puede tener la falta de abasto en las fábricas de la Renta del tabaco, así como en los fielatos y en las administraciones.
b) No obstante utilizar "el método dispendioso", o sea, un gasto excesivo en fletes, ni ofreciendo un pago triplicado, se ha logrado el objetivo de conseguir el transporte, al preferir los arrieros "carga más ligera y acomodada" que los cajones y tercios del tabaco pues "procuran preservar sus recuas al estrago y consecuencias del mayor peso".
c) Ya que esta última razón es de mucho peso y el giro del comercio es continuo, la escasez de recuas para el transporte del tabaco será la misma o tal vez se agudice mientras los arrieros tengan libertad de elección, lo que llevará a la falta total de surtimientos en las administraciones, a murmuraciones de la gente y a una baja en los ingresos del estanco, por lo que se hace necesario llegar al embargo.

Además, opinó que, como los términos de "suavidad y diligencia regular" no habían funcionado, consideraba necesario "usar de las vías de hecho"; por ello, aunque fue preciso comunicar a los arrieros para asegurar la provisión de las administraciones desposeídas, recomendó prudencia y suavidad en el trato, y que la medida fuera temporal, es decir, que se revocara a brevedad una vez abastecidas administraciones y fielatos.

Planteó, también, que se informara primero, al director de la Renta y a los fieles de los almacenes generales, así como a sus diversos administradores y factores; aconsejó

comunicar la medida a los diversos intendentes novohispanos para que recurrieran a sus distintas autoridades con el objeto de hacerla valer, "por supuesto que sin vejación ni agravio de los arrieros en los ajustes de fletes, que deberán ser en los precios corrientes, ni en otra cosa alguna", y recomendó una distribución equitativa de las cargas en los diversos atajos que se obtuvieran con este objetivo, esto es, que se permitiera a los arrieros que también transportaran otro tipo de cargas. En resumen, informó al virrey que por esta vez podía usarse el embargo de recuas y revocar la orden una vez que las diversas administraciones estuvieran proveídas.

De esta manera, el virrey, con la opinión del fiscal y la consulta y acuerdo de la Junta Superior de Real Hacienda, el 24 de junio de 1795

> [...] alza y revoca esta vez y por el tiempo necesario las providencias prohibitivas del embargo de recuas [y] que se procure a los arrieros que se proporcionen en la carrera de las administraciones desproveídas, a la conducción de lo que fuera menester remitirlas, con la prudencia y buenos términos que corresponde.

Dicho bando cobró vigencia al informarlo a los funcionarios responsables de llevarlo a cabo; de este modo se informó a los intendentes, quienes a su vez transmitieron el mensaje a los subdelegados, y así se avisó tanto a la Intendencia de México como a otras, que a su vez lo transmitieron a sus diversas jurisdicciones, como Texcoco, Pachuca, Tenancingo, Sultepec, Coyoacán, Zumpango de la Laguna, Xochimilco, Cadereyta, Potosí, Coatepec Chalco, Mextitlán, Veracruz, Oaxaca, Chalco, Atitalaquia, Tepantitlán, Valladolid, Zimapán, Tula, Querétaro, Taxco, Toluca, Actopan, Zempoala, Puebla, Guadalajara.

Los subdelegados se dieron por enterados y respondieron a la orden en un tenor semejante a éste:

> El subdelegado de la Jurisdicción de Huichapam y Provincia de Xilotepec queda entendido de facilitar por sí y sus encargos a

los administradores y dependientes de la Real Renta de Trabajos a las mulas de carga, y demás auxilio de que se necesiten para conducir a las respectivas administraciones las cargas de este efecto para el público no experimente escasez de cigarros, ni polvos; sin que se cause a los arrieros vexación ni agravio en los ajustes de los fletes, y cumplirá exactamente con lo que V.E. se sirve mandarle en su superior orden de 24 de junio último.

Dios guarde la importante vida de Su Excelencia,
Xilotepec y Julio 7 de 1795.
Manuel de Valenzuela (rúbrica).

Algunos intereses afectados

Por supuesto, al promulgar el bando y efectuar la requisa de mulas para que transportasen los diversos productos del tabaco hubo protestas y amparos por parte de los transportistas con mayor capacidad económica, que incluso sostenían "asientos", o sea, contratos con el gobierno para el transporte de ciertas mercancías de interés vital para la buena marcha del virreinato.

El primero en protestar fue Pedro de Vértiz, uno de los transportistas novohispanos más importantes y reconocidos, poseedor de varias recuas, y con suficientes relaciones para controlar a bastantes arrieros independientes, "sus ahijados". Durante varios decenios fue el contratista "conductor de cargas reales", distribuidor de plata, cobre, y otros adminículos de mucha importancia para la corona.

Elevó su protesta por el embargo que la dirección del Tabaco llevó a cabo con un atajo que conducía cobre a Veracruz, y del que tenía que responder en virtud de la solicitud que de este producto se pedía en la metrópoli, así como para lastre en las embarcaciones de guerra que transportaban caudales a España. Se quejaba del costo de los gastos de los tres días de detención de los animales, y porque con ello se perjudicaba el servicio del rey. Argumentaba la prohibición existente para el embargo de recuas, y explicaba que ello además era una cláusula específica en su contrato para conducir las cargas reales, y así no podría cumplir adecuadamente.

Incluso, decía De Vértiz, con tal de responder al contrato y enviar cerca de cuatro millones de pesos a España vía Veracruz, había dejado en su casa muchas otras cargas que se le ofrecían del comercio particular al mismo destino, y solicitaba la intervención directa del virrey para que por ninguna causa o motivo, el embargo afectara a ninguna de sus recuas, incluidas las de sus "ahijados".

Algunos otros transportistas de importancia, poseedores de cierto capital y con contratos de conducción, protestaron la medida del embargo. Entre ellos, se encontraba José Antonio Barrón, quien de acuerdo con la Real Hacienda estaba contratado para el envío de medicinas a Chihuahua, armas a Saltillo y Arizpe, clavazón, herraje y otros productos a San Blas, así como bulas[11] y papel sellado a las diversas tesorerías. Aquí se argumentaba que no enviar las medicinas era "en perjuicio de la humanidad".

También se quejaban el apoderado de don Toribio de la Cortina Díaz —José Antonio Aguirre—, asentista conductor de cargas reales de San Luis Potosí, así como un conductor menor, dueño de una recua de 16 mulas llamado Pedro Rico, de Valle de Santiago, que transportaba las cargas del "Real Estanco de Alumbres y Colores" desde unas minas de azufre en Taximaroa,[12] a la fábrica de pólvora de la ciudad de México.[13]

La misma petición efectuaba don Rafael Villagrán, quien se denominaba "conductor de las Provincias Internas de la Sonora y la Nueva Vizcaya"; argumentaba el transporte de

[11] Las bulas eran "la carta, breve o letras apostólicas, escritas regularmente en pergamino, de las cuales suelen venir pendientes unos sellos de plomo...". *Diccionario*, 1984, t. I, Madrid, facsímil. Gredos, 1984, p. 711.

[12] Taximaroa, en la jurisdicción de Maravatío, colindaba con la jurisdicción de Celaya donde se encontraba situada la población de Valle de Santiago; de ahí era originario el asentista del estanco de alumbres y colores. GERHARD, 1986, pp. 65-68 y 177-179.

[13] FONSECA y URRUTIA, 1978, t. II, pp. 234-242 y 266-270. Para la fabricación de la pólvora se necesitaba, además, salitre, azufre y carbón, productos algunos de ellos cuyo beneficio era lejano a la ciudad de México; su abastecimiento se contrataba con diversos individuos, quienes se obligaban a la entrega directa en la fábrica de pólvora.

muy diversas mercancías a las misiones, presidios y reales mineros así como a sus comerciantes; pedía la exención del embargo no solamente para sus recuas, sino para un total de 106 atajos que efectuaban este servicio.

La Dirección General del Tabaco había tomado algunas medidas en relación con el embargo de recuas: de ninguna manera se tomarían las de las haciendas —"no destinadas a camino real"— o las que por falta de fuerzas se observara que no pudieran realizar el transporte. Más tarde, el virrey indicó que se liberara de la orden de embargo al conductor de cargas reales don Pedro de Vértiz, así como a don Antonio Barrón, que remitía mercancías a lugares muy lejanos; se incluyeron en esta orden no sólo las recuas de su propiedad, sino también las de "sus ahijados". El contador general de Azogues solicitó que se aplicara también dicha medida a los atajos que conducían este producto. Señalaba que al asentista conductor de azogues, le era imposible tener en propiedad tantas mulas para trasladar este producto, por lo que daba —durante la mayor parte del año— ocupación a muchos arrieros en dicho traslado. La orden de embargo de mulas tampoco se aplicó para la conducción de azogue, aunque inicialmente se había dicho que la mitad de estos atajos se dedicaran al transporte del tabaco.

También se concedió la libertad de embargo al conductor de cargas reales de San Luis Potosí, don Toribio de la Cortina, así como todos los traslados que se hicieran por cuenta de la Real Hacienda; incluido en la excepción se encontraba el asentista de la leña de la Casa de Moneda, así como don Francisco Alonso Terán, que trasladaba cobre a Veracruz, para los navíos desde el mineral de Santa Clara, ubicado en la jurisdicción de Valladolid.

Aun solicitaban la exención del embargo don Juan José Pinto, asentista del estanco de colores, y don Rafael Villagrán. El primero, al poseer sólo un atajo de 16 mulas, seguramente recurriría a más dueños particulares de recua para satisfacer el compromiso; el segundo, conductor de las provincias internas, incluso pedía que no se embargaran 106 atajos de los que siempre disponía para el abastecimiento tierra adentro. Pinto —asentista del estanco de colores—

quedaba excluido del embargo por tratarse de productos necesarios para la Real Hacienda, pues el alumbre se entregaba para la fabricación de pólvora.

Con todas estas excepciones quedaban, para proveer al Real Estanco de Tabaco, solamente las recuas de particulares que no tuvieran este tipo de compromisos. El director interino del Estanco del Tabaco argumentaba que sólo los traslados de Villagrán, 106 atajos necesarios con un promedio de 25 mulas cada uno, alcanzaban un total de 2 650 mulas. Así, la suma total de las mulas embargadas significaría un número insuficiente de animales para satisfacer las necesidades de distribución del tabaco.

Por el atraso en el reparto de muy diversas mercancías, y las necesidades de utilización de arrieros particulares por los diversos asentistas del transporte, se impediría que los arrieros, una vez liberados de sus diversos traslados, se acercaran a ofrecer sus servicios a los almacenes del tabaco, como había ocurrido usualmente.

Con la exposición de estos problemas, para fines de agosto de 1795 muchos de los atajos embargados tuvieron que ser liberados, y la distribución necesaria de tabaco a las diversas administraciones y factorías no fue todo lo satisfactoria que se esperaba.

José de Terán y Agustín Carrillo, los fieles de los almacenes generales del tabaco, informaban que de fines de junio —fecha del embargo— a fines de agosto se habían distribuido 2 978 tercios de tabaco en rama y labrados, a 45 parajes en 1 489 mulas, que "con corta diferencia" representaban 60 atajos de 25 mulas cada uno, aunque su composición era variable. Asimismo, se había dejado parte de las mulas a muchos de los arrieros embargados para que se beneficiaran con cargas del comercio, además de pagarles bien los fletes correspondientes a la renta del tabaco.

Al Real Estanco del Tabaco no le convenía establecer un "asiento" (contrato) de transporte para la distribución de sus mercancías, pues trataba de evitar el menor gasto en todos los renglones posibles; así, con respecto al traslado de sus productos, procuraba siempre aprovechar los viajes de retorno de los arrieros, lo que era favorable para un menor pago de fletes.

Debido a las circunstancias imperantes en ese momento, la grave escasez que acusaban muchas administraciones por la interrupción de su abasto habitual, por no haber satisfecho la necesidad comercial de tabaco a las diversas regiones novohispanas, y por la exigua distribución lograda, don Silvestre Díaz de la Vega, director de la Renta, solicitaba al fiscal de Real Hacienda que se prorrogara el embargo.

Levantamiento del embargo

En los primeros días de septiembre de 1795, los funcionarios de los almacenes generales de la Renta del Tabaco, Terán y Carrillo, informaban al director acerca de las remesas de tabaco enviadas a las diversas administraciones y fábricas, y consideraban que ya podía suspenderse el embargo de los arrieros y sus recuas, si bien, aún se encontraba pendiente el abastecimiento de algunas factorías. Según ellos, dicha medida perjudicaba al público y en ocasiones predisponía a los arrieros, quienes no entraban a la ciudad con sus atajos para evitar el embargo, y creían que al restablecer la libertad, éstos acudirían sin obstáculo a la Renta para ofrecer sus servicios.

Con base en esta comunicación, don Silvestre Díaz de la Vega informaba al fiscal de Real Hacienda que "se han proporcionado arrieros" y enviado remesas, y no obstante aún no de modo suficiente, consideraba útil usar "del arbitrio de embargos sólo por el tiempo preciso de la urgencia y el de libertar al público y los arrieros de los perjuicios que les resultan".

Al respecto, el fiscal opinó que el embargo de recuas para conducir los productos de la renta del tabaco fue el último recurso a la necesidad presentada, pero que era totalmente perjudicial a la arriería, al comercio, a las diversas poblaciones de las provincias internas, así como a otras ramas y objetivos de la Real Hacienda, por lo cual instaba al director de la Renta del Tabaco que le presentara propuestas de solución a largo plazo, para problemas similares, cuando se volvieran a presentar.

Enterado el virrey novohispano, dictó el bando de cese de embargos e informó de él al propio director de la Renta, a los diversos intendentes y a los subdelegados:

> Socorrida ya la necesidad de tabacos que había en algunas fábricas y administraciones de la Renta, he resuelto que, cesando la providencia del embargo de mulas que con este motivo dispuso mi orden de 24 de junio último, se restituyan las requas y sus dueños a su anterior libertad, en observancia de los antiguos despachos, y recientes bandos de este superior gobierno, y de la real orden de 30 de marzo de 82, inserta en los de 23 de septiembre del mismo, y 18 de julio de 93: lo que aviso a V. para su cumplimiento, y que lo comunique con el mismo fin a quienes corresponda.
> Dios guarde a V. muchos años.
> México 17 de septiembre de 1795.
> Branciforte.

Además, el levantamiento del embargo de recuas se notificó a Guadalajara, Zacatecas, Zimapán, Toluca, Valladolid, Meztitlán, Veracruz, Oaxaca, Potosí, Sultepec, Taxco, Tenancingo, Puebla, Pachuca, Querétaro, Texcoco y Tula y Chalco.

PROPUESTAS DE SOLUCIÓN A LARGO PLAZO A LA CRISIS DEL TRANSPORTE

Durante este periodo las autoridades buscaban solucionar las crisis recurrentes en la distribución de mercancías, en este caso del tabaco y sus insumos.

Se contemplaban como probabilidades de solución:

a) Establecer contratos o asientos con arrieros para la distribución de la mercancía.

b) El surtimiento abundante de los establecimientos comerciales en tiempo oportuno, esto es, el acopio suficiente de tabacos, tanto en rama como puros y cigarros, para precaver la escasez; sin embargo, esta última propuesta presentaba la necesidad de alquilar almacenes, lo que ocasionaría un mayor gasto y un gran riesgo de desfalcos o quiebras por malos manejos en la administración.

Se tenía que contemplar el proceso completo del transporte: no sólo se trataba de la distribución del tabaco y labrados a las diversas administraciones y factorías, sino del tabaco en rama desde las villas (Córdoba y Orizaba) a los almacenes generales en la ciudad de México, así como del traslado del papel y del polvo de tabaco (proveniente de La Habana) desde el puerto de Veracruz, causante también de un significativo gasto de fletes.

Lo usual en el transporte del tabaco había sido el aprovechamiento de las recuas que, cargadas de trigo, lanas y otros efectos de tierra adentro, retornaban a sus lugares de origen cobrando un flete mucho menor, circunstancia muy favorable.

Para surtir a las factorías y administraciones más distantes como Guadalajara, Rosario, Durango o Chihuahua, el estanco del tabaco utilizaba a los arrieros de la región de Huichapan, Aculco y San Juan del Río, quienes cada año acudían a los almacenes generales de la Renta con la seguridad de encontrar carga para transportar, aun cuando la llevaban a menor flete que lo que pagaba el comercio.

El movimiento desde los almacenes generales, tanto de tabaco en rama como en puros y cigarros, incluido papel y polvo, variaba entre 14 000 y 15 000 cargas, lo que significaba un número igual de mulas. Era difícil establecer un asiento o contrato para esto, pues no había en toda la Nueva España un arriero que poseyera ese número de mulas, y la opción era efectuar el contrato bajo los términos de utilizar a un asentista con "ahijados", es decir, un dueño de recua responsable de efectuar los traslados, con la organización de un numeroso grupo de arrieros; ello también significaba un gasto más elevado de fletes a la Renta, y posiblemente al transporte en general.

El asiento, por otro lado, no resolvería el problema, pues en años de esterilidad, con tantas calamidades, el contratista tendría los mismos problemas para resolver el total abasto del tabaco. La renta del tabaco no remediaría de ningún modo la falta de surtimiento por la imposibilidad de usar los caminos. Por si fuera poco, los asentistas del transporte promoverían todos sus recursos para obtener un pago más

elevado de fletes, así como la indemnización por daños y perjuicios.

De ello se deducía que establecer un contrato no proporcionaría ningún beneficio, sino al contrario. En años normales habría excedente de mulas y la renta del tabaco podía seguir administrándose como siempre lo había hecho; lo más recomendable era proporcionar un surtimiento abundante para precaver los tiempos de escasez.

Ya se había tenido una experiencia negativa con respecto a la distribución de tabaco en rama desde las villas a los almacenes generales: se había contratado en dos ocasiones consecutivas, por periodos de cinco años (1774 a 1783), a don Francisco López, y al finalizar el segundo contrato los resultados no satisficieron las expectativas, y se decidió no prorrogarlo; convenía mucho más arreglarse con arrieros particulares, pues por añadidura, el asentista recurrió incluso al rey de España para conseguir un pago más elevado por flete.

Conclusiones

Hasta ahora no se han considerado en la historiografía las crisis provocadas por problemas en el transporte. La falta de mulas resultaba tan grave como una mala cosecha de cereales, cuya escasez en el abasto repercutía en toda la población novohispana; o como una cosecha cuya abundancia causara el desplome de los precios, pues alteraba el ritmo de vida económica.[14] El conjunto de problemas del transporte afectaba a toda la economía al disminuir la circulación de mercancías y de dinero, y por ende, el movimiento de capitales.

En primer lugar, se debe considerar la falta de abasto para la población en general; ¿qué tipo de productos podían escasear por no transportarse?; ¿afectaba de la misma forma este fenómeno a los diversos estratos sociales? La provisión de mercancías tenía por supuesto un precio más elevado al aumentar el costo del flete: ¿era accesible así la mercancía a toda la población?

[14] Wilhelm, 1986, pp. 25-31.

Sin duda, en tales ocasiones se elevaba el costo de la vida, pues no sólo se pagaba más por lo que se obtenía, sino que seguramente era imposible adquirir otros productos por la misma dificultad de su abasto. Esto nos lleva a problemas de tipo político, como se manifiesta en el caso mencionado, en el que al director de la Renta del Tabaco le preocupaban, en primer término, las "murmuraciones de la plebe".

En cierto modo, la economía se paralizaba, y no se restablecía hasta que la circulación recuperara su "normalidad".

Por otro lado, seguramente se presentaban conflictos ásperos entre diversos grupos sociales cuando luchaban por la obtención de transporte. Ganaban, por supuesto, los más poderosos, quienes tenían más recursos y relaciones suficientes para alcanzar "protección". Esto sucedía con el conductor de cargas reales, Pedro de Vértiz, dueño de una empresa de transportes con una añeja tradición, además de estar relacionado con personas idóneas para mantener el control de este servicio; los arrieros con menos capital, y, por tanto, menos posibilidades, ansiaban seguramente pertenecer a la red de trabajo de De Vértiz para asegurar su sustento.

Otro ejemplo de fricciones entre grupos sociales, es la lucha, en este mismo periodo, entre los hacendados azucareros y los mineros de la jurisdicción de Cuautla Amilpas para obtener el control de transporte, por supuesto, con la participación de los arrieros de la zona.[15]

En el caso que aquí se analizó, la intervención estatal demuestra la gravedad de la crisis, y este arbitraje tenía el fin de cuidar los intereses de la corona. La búsqueda de soluciones a largo plazo indica que se trataba de un problema frecuente en la economía novohispana.

El conocimiento, desde diferentes perspectivas, de estos aspectos del transporte y de sus crisis, puede permitirnos una profundización en el tema de la circulación de mercancías, y a medir, asimismo, hasta qué punto tales crisis alteraban el ritmo económico novohispano.

[15] SUÁREZ, 1992, pp. 101-137.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGI Archivo General de Indias, Sevilla.
AGN Archivo General de la Nación, México.

Diccionario

1984 *Diccionario de Autoridades*. Madrid: Gredos, t. I.

FLORESCANO, Enrique

1969 *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810)*. México: El Colegio de México.

FONSECA, F. y Carlos de URRUTIA

1978 *Historia general de Real Hacienda*. México: Imprenta de Vicente García Torres.

GERHARD, P.

1986 *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SUÁREZ ARGÜELLO, Clara Elena

1985 *La política cerealera en la economía novohispana: el caso del trigo*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

1992 "Arrieros novohispanos", en *Trabajo*, pp. 101-137.

Trabajo

1992 *Trabajo y sociedad en la historia de México, siglos XVI-XVIII*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

WILHELM, Abel

1986 *La agricultura: sus crisis y coyunturas*. México: Fondo de Cultura Económica.

LOS MEXICANOS NEGROS, EL MESTIZAJE Y LOS FUNDAMENTOS OLVIDADOS DE LA "RAZA CÓSMICA": UNA PERSPECTIVA REGIONAL

Patrick J. CARROLL
Texas A&M University-Corpus Christi

DESDE HACE MUCHO TIEMPO, LOS estudiosos de México han reconocido la importancia del mestizaje en la creación de la identidad nacional en el siglo XX. José Vasconcelos, poeta de la revolución mexicana de 1910 y uno de los más tempranos arquitectos del orden social moderno, argumentaba que del mestizaje había resultado la forja de una "raza cósmica", el híbrido mayoritario étnico y racial dentro de la población pluralista de la nación.[1] Hay consenso entre los académicos, desde Vasconcelos, quien concibe el mestizaje como la mezcla racial y étnica entre indígenas y españoles. Pruebas del Veracruz colonial revelan un proceso más complejo que incluyó la mezcla de tres en . . . de dos grupos raciales. Los archivos de esa región documentan la amalgama racial y cultural entre los africanos negros, los españoles blancos y los indios nativos. Más allá, la información disponible indica que los negros africanos, casi olvidados, y sus

[1] De aquí en adelante, racismo se define como una delineación y una discriminación, principalmente con base en características físicas percibidas, en especial el color de la piel. La etnia facilitó la estratificación social con base en características adquiridas, como lenguaje, sistema de valores, costumbres y normas. Los españoles, que representaron una poderosa minoría urbana, formalizaron su orden social modificado y lo llamaron "sistema de las castas".

descendientes aportaron una de las más grandes —si no proporcionalmente la mayor— contribución al mestizaje.[2]

El orden social colonial

Como resultado del orden social del Veracruz colonial, organizado en castas, los africanos ocuparon dos puestos sociales, aparentemente contradictorios. Los archivos de la zona central de la región, los distritos de Jalapa y de Córdoba, muestran que, por un lado, la esclavitud, la raza observada y la etnicidad, privaron a los afroamericanos de la incorporación total a las comunidades de españoles que llegaron por su propia voluntad o a las comunidades de indígenas localmente reinventadas. Por otro lado, el mismo proceso de marginación causó que los afroveracruzanos y sus descendientes mediaran, socialmente, entre peninsulares y amerindios para sobrevivir en un contexto colonial polarizado, en el cual ellos, como esclavos, y más tarde como seres libres, se vieron obligados, intencionalmente o no, a inventar su propia historia dentro de los rangos político, social y cultural del Nuevo Mundo.

Richard Adams señala que mientras los científicos sociales "... han puesto mucho énfasis en la diferencia entre las teorías sociales de conflicto y de integración, tiene que darse el caso que todas las relaciones involucran"[3] implícitamen-

[2] Este ensayo surgió de una obra mucho más amplia titulada *Blacks in Colonial Veracruz*, Austin, University of Texas Press, 1991. En aquel trabajo no enfoqué precisamente los orígenes del concepto moderno de mestizaje. Utilizando básicamente los mismos datos, esta obra más corta intenta aclarar la relación entre los cambios sociales durante la época colonial y el surgimiento de la "raza cósmica" de Vasconcelos. En el mismo orden de importancia, esta obra intenta resucitar el casi olvidado papel que les tocó cumplir a los afroveracruzanos en el mestizaje y la evolución de la identidad mexicana del siglo XX.

Agradezco a las personas que me han dado consejos valiosos en cuanto a la formación de este ensayo. Robert McCaa, Laurie Lewis, Franklin Knight, John Tutino, William Taylor, Adriana Naveda y Alan Lessoff.

[3] ADAMS, 1975, p. 84. En esta obra, Adams está interesado principalmente en el desarrollo de una explicación sobre la relación entre lo que

te a ambas. Aunque este punto no representa un tema central en la construcción teórica de Adams sobre las relaciones de poder, sí tiene utilidad para interpretar la naturaleza dual de la relación entre los americanos negros y los indios, con respecto a los blancos y entre sí. Por extensión, esta dialéctica social también tiene importancia para los acomodos sociales que se desarrollaron hacia los esclavos negros y sus descendientes libres, dentro de las complejas sociedades raciales y étnicas que se desarrollaron en la América colonial.

El contexto de la esclavitud

La resistencia de los esclavos representa claramente una dimensión de conflicto que se desarrolló en las tempranas sociedades americanas. Buena parte de la bibliografía sobre la servidumbre de los afroamericanos se ha centrado en las expresiones más destructivas y violentas de la reacción de los esclavos frente a su condición, que sí ocurrió en el México colonial. Córdoba, uno de los dos distritos centrales de Veracruz, examinados en este ensayo, experimentó cinco rebeliones mayores entre 1725 y 1768 que incluyeron a más de 2 000 esclavos en cada ocasión. Este grado de conflicto tuvo un innegable efecto sobre los esclavos y el resto de la población dentro de aquel marco.[4] Asimismo, esta clase de resistencia representa un ángulo importante de la realidad de la comunidad de los esclavos.

También se registraron en América otras formas de comportamiento más evolucionado e integrado dentro de las facciones esclavistas, lo cual refleja la otra mitad de la dialéctica de Adams, señalada antes. A largo plazo, estas relaciones más constructivas entre esclavos y personas libres revestían, a fin de cuentas, tanta importancia histórica para los americanos negros como la interacción conflictiva. Este ensayo examina primordialmente las relaciones integracionistas y

él definió como un poder social, y sus dimensiones físicas como flujo de energía.

[4] Carroll, 1977, p. 494.

constructivas, entre esclavos y afroamericanos libres, establecidas con los miembros de sociedades locales más amplias, así como el cambio que ello produjo dentro de un contexto regional en el México colonial.

El fondo

Tres fuertes motivos impulsaron a los españoles hacia América: fervor religioso, ultranacionalismo y la búsqueda de ganancias personales, para los cuales, México o Nueva España, representó una oportunidad extraordinaria. En esta región abundaron habitantes a quienes convertir a su religión, subyugar políticamente y explotar económicamente, además de tierra fértil y enormes depósitos de plata; los peninsulares esperaban convertir a los "nativos" a la cristiandad, hacerles vasallos españoles y utilizar su fuerza de trabajo para aprovechar los recursos materiales de la colonia.

Una crisis demográfica, a mediados del siglo XVI, obligó a los peninsulares a alterar sus planes para esta región. De 1540 hasta la primera parte de siglo XVII, la población de los indios de México decreció dramáticamente. Entre 1520 y 1610, el número estimado de habitantes nativos descendió, de entre 21 000 000 y 25 000 000, hasta alrededor de un millón de personas.[5] Los españoles achacaron a la sobreexplotación y al maltrato tan alarmante mortandad. Para rectificar el problema, los peninsulares adoptaron medidas drásticas. Inicialmente, la corona intentó poner en práctica una política de población estilo *apartheid*, mediante el confinamiento de los indios en aldeas designadas y la prohibición legal a los no nativos para vivir en comunidades indígenas. Después, se modificaron los sistemas de trabajo forzado para que los indios pudieran mantener sus domicilios en los pueblos. Más tarde, los oficiales reales emplearon una estrategia utilizada anteriormente en el Caribe, después de la despoblación de las islas medio siglo antes: la importación de esclavos africanos.

[5] Borah y Cook, 1971, 1974 y 1979, 1:VIII.

La mayoría de los especialistas en historia mexicana asumen que los españoles concentraron esclavos en las costas de México y en otras áreas de tierra baja porque los africanos se aclimataron mejor. Los archivos coloniales refutan esta suposición. Los censos y las listas parroquiales demuestran que los negros se dispersaron por toda la Nueva España.[6] Sin embargo, la baja concentración de otros grupos raciales y étnicos, ocasionó que los esclavos negros, distribuidos uniformemente, se destacaran más a lo largo de la costa y en otras regiones bajas, creando la ilusión de que muchos negros hayan vivido en estas zonas.[7] De hecho, la experiencia de los afroamericanos no se limitó a pocos lugares, sino que cubrió el virreinato entero.

La gran diversidad geográfica del territorio mexicano permeó las diferencias correspondientes en las amalgamas sociales locales.[8] La distribución uniforme de los afroamericanos a lo largo de la Nueva España, con los diversos estilos de vidas del virreinato, sugieren que también la vivencia de los afroamericanos fue en realidad un conjunto diverso de experiencias, que contenían elementos únicos y universales.

Jalapa, Veracruz, representa un tipo clásico de terreno. La mayor parte del distrito se alzaba sobre una meseta elevada que llegaba hasta el altiplano central. El núcleo del asentamiento hispánico se ubicaba a una altura aproximada de 1 500 m sobre el nivel del mar, lo que proporcionaba condiciones climáticas y demográficas más aproximadas a las de la zona del altiplano central del oeste que a las de las zonas bajas del este. La productividad del distrito era diversa. Por consecuencia, los afroamericanos trabajaban en fincas de agricultura comercial, en servicios de comercio urbano y en tareas relacionadas con el tráfico del comercio internacional. En este sentido, también la vida económica de los afrojalapeños se acercó más a la de las regiones del altiplano que a las de las bajas regiones mexicanas más austeramente definidas.

[6] Véanse cuadros 1 y 2.

[7] Véase cuadro 2.

[8] Lesley Byrd Simpson sigue siendo el principal defensor de este punto de vista. Véase SIMPSON, 1967.

Por su parte, Córdoba, Veracruz, representa otro tipo de localidad, más parecida a la cuenca del Caribe. Situada a más de 100 km al sur de Jalapa y más cerca del nivel del mar, este distrito tenía tierras agrícolas dominadas por la producción azucarera que se exportaba por el Atlántico. Desde mediados del siglo XVIII, un monopolio real hizo que en este distrito floreciera una cultura tabaquera. Allí, los esclavos negros americanos trabajaron asiduamente dentro de un clásico esquema esclavista hispanoamericano, dentro de relaciones sociales más restrictivas que aquellas de los afrojalapeños. Sin embargo, los contrastes entre ambos ambientes sociales presentaban diferencias limitadas. Los afroamericanos de estos lugares padecieron una condición social predominante: el racismo. Los españoles, confrontados con el esfuerzo de controlar a dos grupos raciales y multitudes de etnias después de la decisión de importar esclavos de África, pusieron en práctica políticas sociales imperiales en la época posterior a 1550, con las que generaron marcadas polarizaciones raciales y étnicas.

Se empezaron a utilizar clasificaciones viejas y nuevas para reflejar y mantener la otra edad, basada en la raza y la etnia. Al final del siglo XV, términos como "blanco" y "negro" denotaron las razas en la zona central de Veracruz. Así, la palabra "natural" se utilizaba para referirse a la etnia india. La etiqueta "indio" ofrece una cuestión más interpretativa, pues los mexicanos de la época colonial aplicaron ambas connotaciones, de raza y cultura, al término. Por mi parte, prefiero ignorar las discrepancias coloniales que acompañaron al caos de la convivencia e igualo el término "indio" con raza, mientras reservo "natural" para la designación étnica; "peninsular", "español" y "africano"[9]

[9] Los archivos coloniales se refieren poco a características que definen por etnia o cultura. Muy pocos términos étnicos aparecen comúnmente en los archivos relacionados con afroamericanos. Incluyen etiquetas tales como bozal/ladino, criollo, gente de razón. El prefijo afro se deriva de mi propio uso moderno y no del uso colonial. Como resultado, utilizo arbitrariamente este término de modo intercambiable con el término negro, que se ha usado extensivamente, el cual representó una designación fenotípica en su uso popular durante la colonia mexicana.

reflejan categorías étnicas mexicanas adicionales. Finalmente, en un esfuerzo por diferenciar aún más la subdivisión en el proceso diario de identificación, negro representaba a una persona que parecía serlo completamente, el término pardo señalaba la progenie de la unión entre un negro y un indio, y mulato era el resultado de una relación entre blanco y negro.

La Iglesia católica apoyó a las autoridades seculares para mantener el sistema de castas. Las denominaciones raciales en los registros parroquiales representaron un método por medio del cual los clérigos intensificaron y mantuvieron el nuevo orden social. Estos archivos proveen documentación para probar la hipótesis, antes mencionada, acerca de la posición dual de los afroamericanos dentro de la sociedad colonial en desarrollo: personas marginadas a causa de su raza, y, a la vez, agentes de enlace racial y cultural entre las poblaciones de españoles blancos y los indios. El matrimonio, un fuerte vínculo personal propio de la intimidad y la interdependencia, descansó, en parte, en formas menores de actividades sociales basadas en la religión, como ser testigo de boda y el padrinazgo. Los registros parroquiales de Jalapa y Córdoba presentan los patrones que regían los padrinazgos y testificaciones de las bodas, los cuales señalan divisiones basadas en la raza y se mantiene la noción de que los afroveracruzanos marginados mediaron entre los socialmente polarizados españoles, establecidos en las zonas urbanas, y los indios, habitantes de las zonas rurales. Las distinciones de género nos permiten también determinar la manera en que hombres y mujeres reaccionaban ante la creación de las modificadas —y hasta nuevas— realidades sociales en el corazón de Veracruz.

En la región central de Veracruz, entre 1520 y 1720, había más esclavos que personas libres dentro de la población de ascendencia afroamericana. Con el retiro del comercio de esclavos en el Atlántico, durante el periodo posterior a 1620, la población negra sufrió una transición sociodemográfica gradual que perduró durante el resto del periodo colonial. En el transcurso de los siguientes dos siglos, la población libre del grupo creció con más rapidez que la

esclavizada, hasta la primera mitad del siglo XVIII, cuando las personas libres llegaron a ser la mayoría dentro de la sociedad afroamericana de esta zona.[10]

EL CASO DE JALAPA

Los esclavos africanos empezaron a llegar a Jalapa a partir de 1550, y el mayor flujo se registró entre 1580 y 1620. Los europeos nombraban "bozales" a los negros no hispanizados para distinguirlos de los ladinos, negros hispanizados. Los esclavos afroveracruzanos desempeñaron un papel proporcionalmente considerable si se toma en cuenta que representaron un pequeño porcentaje de la población total en el enlace social entre razas y grupos étnicos que tuvo lugar dentro de la región durante los siglos XVI y XVII, a pesar de su condición de esclavos y bajo el racismo y etnocentrismo de los blancos y los indios. Los matrimonios exogámicos de los miembros de los seis grupos raciales más sobresalientes del área, demuestran el grado relativo en que los afrojalapeños promovieron enlaces sociales entre diversos grupos raciales dentro del distrito.

Los insectos, el tiempo y el descuido destruyeron los registros de las parroquias de principios del siglo XVI, lo cual hace imposible calcular los efectos sociales inmediatos del contacto en el Nuevo Mundo entre europeos y africanos. Los primeros registros parroquiales confiables para discernir la selección de matrimonios por raza, aparecen hasta la década de 1581-1590: presentan patrones un tanto mezclados de adscripción al nuevo orden de castas. Probablemente, la escasez de mujeres blancas provocó que en ese momento del periodo colonial, más varones españoles buscaran compañía femenina en otros grupos. Las pocas mujeres españolas en la provincia de aquel entonces no tenían ningún problema para escoger entre los varones; como resultado, las mujeres blancas peninsulares se adscribieron más estrechamente al sistema de castas que los hombres del

[10] CARROLL, 1991, pp. 30-35 y 37-78.

mismo grupo. Casi uno de cada cinco varones españoles escogieron esposas entre otros grupos raciales, y esta minoría blanca favoreció a pardas e indias. En contraste, solamente una de cada 100 mujeres españolas se casó fuera de su grupo racial a fines del siglo XVI en Jalapa. Los habitantes indios de ambos sexos se casaban con personas de otras poblaciones raciales con la misma frecuencia que las españolas, y las pocas ocasiones en que los indios se integraron a otros grupos, los hombres, en la mayoría de los casos, escogieron negras; las indias, en muchos casos, blancos o pardos. Debido a la poca documentación sobre esclavos mulatos y negros, la de esclavos pardos sugiere que a pesar de las limitaciones impuestas por la esclavitud, tanto mujeres como varones de este grupo participaron en la selección de matrimonios exogámicos en porcentajes comparables con los de hombres blancos. Los pardos exogámicos favorecieron a mestizas e indias; las pardas exogámicas, a blancos y mestizos.[11]

Durante los primeros 200 años del periodo colonial los esclavos varones, como los primeros pobladores blancos, se encontraron en una relación matrimonial de "apretón de géneros". Muchos esclavos negros, o parcialmente, podían escoger una de dos opciones: casarse fuera de la población esclava, o simplemente no casarse. La proporción de tres hombres por cada mujer, existente en las comunidades de esclavos en los siglos XVI y XVII, probablemente explica la alta incidencia de matrimonios de los pardos y otros esclavos varones con mestizas e indias; eran mujeres de un estatus socioeconómico relativamente bajo, más accesible para los esclavos pardos.[12]

Un incentivo secundario para casarse fuera de su raza puede estar relacionado con el código español de esclavos. Según la ley, los hijos de uniones entre personas esclavas y libres heredaban la condición jurídica de la madre. Los hijos de mujeres indias y mestizas disfrutarían de libertad legal. Por otro lado, la ley no se aplicó necesariamente en la

[11] Véanse cuadros 3 y 10.

[12] CARROLL, 1991, p. 166.

vida real, pues los amos tenían pocos problemas para transgredir las restricciones a su control social. Es más, las esclavas pardas cruzaban la frontera del color en el matrimonio con la misma frecuencia que sus contrapartes varones, a pesar de la falta de mujeres dentro de la comunidad de esclavos, y de que no obtuvieran ninguna ventaja legal para sus hijos al hacerlo. Las pardas escogieron no esclavos, blancos y mestizos, con mucha frecuencia, cuando se casaban con personas de otra identidad racial durante este primer periodo.[13] De esta manera, ni el apretón de género ni el sistema legal explican por completo el relativamente alto porcentaje de matrimonios entre distintos grupos dentro de las comunidades americanas de esclavos negros, entre finales del siglo XVI y mediados del XVII.

Otro elemento útil para determinar por qué los primeros esclavos coloniales pardos de ambos géneros formaran enlaces exogámicos es la dinámica social de los iberoamericanos en general, que Carl Degler observó en el escenario de Brasil; una "escotilla de emergencia" social permitió que los esclavos afroamericanos circunvinieran en cierto grado la obligación social que les ataba a la esclavitud y al desamparo dentro de las sociedades iberoamericanas.[14]

Una última explicación estructural puede estar relacionada con el tamaño relativo del subgrupo de americanos negros dentro de la población en conjunto. Peter Blau, al tratar a las sociedades étnicamente plurales, en el siglo XX, ha sugerido que las pequeñas poblaciones minoritarias presentan una incidencia más alta de matrimonios fuera de su grupo que poblaciones minoritarias más grandes o que poblaciones más numerosas.[15] Esta hipótesis ciertamente, refleja el comportamiento de la población de americanos negros en el centro de Veracruz durante el periodo colonial, cuando los habitantes indios de esta región sobrepasaron en número a los negros y a los blancos. La conclusión de Blau, y la teoría de la "escotilla de emergencia", conducta social

[13] Véanse cuadros 3 y 10.
[14] DEGLER, 1971, p. 107.
[15] BLAU, 1977.

causada por una falta de inclinación de género, explica mejor los niveles relativamente altos de matrimonios fuera de grupo entre americanos negros de ambos géneros que la hipótesis del matrimonio originado por "apretón de géneros". Cualesquiera que sean los motivos que causaron que los esclavos pardos, hombres y mujeres, se casaran con tanta frecuencia fuera de su grupo racial, sus elecciones representan una divergencia mayor en este tipo de actividad respecto del nuevo sistema de castas implantado por los españoles a las que efectuó cualquier otro grupo minoritario colonial.

Los patrones obtenidos de una muestra de 755 matrimonios, celebrados a mediados del siglo XVII, reflejaron con mayor claridad las tendencias que sugirieron los datos incompletos del final del siglo XVI. Las mujeres blancas, aún relativamente escasas, mostraron fuertes preferencias de color y etnia en su elección de pareja para casarse. Continuaron escogiendo abrumadoramente a sus esposos del conjunto mayoritario de hombres blancos, como las mujeres del fin del siglo anterior.

Los indios continuaron como los menos propensos a casarse fuera de su raza. Los pocos hombres que sí se juntaban con mujeres no indias, lo hacían con pardas o negras; las pocas mujeres que se casaron con varones no indios, lo hicieron con pardos y negros.

Como miembros de distintos grupos raciales, los negros, pardos y mulatos se casaron con individuos de otras identidades raciales, en un tercio de los casos registrados. Esto se mantuvo vigente para ambos géneros. Los matrimonios raciales exogámicos entre los tres grupos de esclavos juntos ocurrieron a un grado dos o tres veces más alto que los de los hombres blancos que habían moderado este tipo de actividad, y empezaron a casarse con mujeres blancas, alrededor de 90% de las veces, a mediados del siglo XVII. Los esclavos negros se casaron con indias y mulatas a un grado más bajo que con negras solamente. En orden de preferencia, las esclavas negras se unieron con más frecuencia con mulatos, pardos e indios, que con negros. Los esclavos pardos prefirieron a las mujeres negras, después de las pardas;

las esclavas pardas prefirieron a los indios después de los pardos. Cuando no se casaron dentro de su propio grupo, los esclavos mulatos y mulatas comúnmente se casaban con esclavos(as) negros(as). Los hombres de los tres grupos de afroamericanos eligieron con mayor frecuencia a mujeres indias después de mujeres dentro de la comunidad de esclavos; las afroamericanas escogieron a indios con mayor frecuencia, después de esclavos varones, pero esta inclinación no resultó tan fuerte como entre los esclavos varones.[16] En general, los esclavos negros, pardos y mulatos de ambos géneros se mostraron diez veces más inclinados a escoger parejas para el matrimonio con otras identidades raciales, que los hombres y mujeres indios de este periodo.

Al juntar los tres grupos de esclavos africanos y contar los matrimonios entre ellos como uniones endogámicas, el rango de matrimonios fuera de su grupo se corta a la mitad, a 14% para los hombres y 13% para las mujeres. Pero aún así, era dos veces más probable que los esclavos negros se casaran fuera de su grupo racial que los blancos y cuatro veces más que los indios. Solamente los mestizos registraron niveles más altos de matrimonio fuera de su grupo racial que los afrojalapeños, según una muestra de mediados del siglo XVII. Pero, mientras los americanos negros establecieron enlaces entre razas dentro de la comunidad negra y con el mundo de los indios, los mestizos lo hicieron con la población blanca.[17]

Generalmente, todos los grupos de esta región, incluyendo los diversos afroveracruzanos, se adhirieron con la mayor firmeza al sistema impuesto de castas a mediados del periodo colonial durante el desarrollo social del centro de Veracruz. Había una gran cantidad de matrimonios fuera de grupo entre no blancos y no indios, pero casi invariablemente se trató de individuos del mismo estatus, o esclavos o libres.

En 1715, casi al concluir el comercio de esclavos por el Atlántico en Jalapa, un examen aplicado a más de 1 400

[16] Véase cuadro 4.
[17] Véase cuadro 4.

uniones muestra que los negros y castas de todo tipo nuevamente desafiaron al sistema con más fuerza que cualquier otro grupo, como lo habían hecho al final del siglo XVI y a mediados del XVII. Los blancos, por otro lado, se mantuvieron comprometidos con el orden social racista y etnocéntrico, y se uniformaban los rangos de relaciones entre sexos de su propio grupo. Los pocos hombres blancos que se casaron con mujeres no blancas lo hicieron con mestizas e indias; las mujeres blancas, con pardos y mestizos, en menos casos. Pero tal desviación de la norma social entre los blancos no ocurrió con frecuencia.[18]

En una cuarta parte de los casos de la muestra, los afrojalapeños se casaron con personas de otras razas, porcentaje cinco veces mayor al de los blancos y diez veces mayor al de los indios. En la década de 1711-1720 sólo las mestizas igualaban la frecuencia de matrimonio con otros grupos raciales presentada por los afroveracruzanos.[19] Las mestizas que no se casaron con mestizos, no mostraron ninguna preferencia dominante, excepto que en pocas ocasiones eligieron indios.

Empezaron a aparecer algunas diferencias de género entre los grupos afroamericanos. Los hombres se casaron con no afroamericanas con mayor frecuencia que las mujeres con no afroamericanos. Los esclavos pardos y mulatos se inclinaron por mestizas e indias. Los esclavos negros escogieron novias de estos dos grupos, lo mismo que pardas. Probablemente, una buena parte de la explicación de estas preferencias exogámicas resida en el porcentaje de hombres y mujeres —de seis a cuatro— dentro de la comunidad de esclavos de Jalapa hasta el año 1700. Las esclavas pardas y negras con mucha frecuencia se unieron con indios, negros y pardos, en orden descendente, cuando eligieron personas fuera de su propio grupo racial. Las esclavas mulatas no mostraron ninguna preferencia racial; seleccionaron sus parejas no mulatas de todos los otros grupos raciales durante este periodo.[20]

[18] Véase cuadro 5.
[19] Véase cuadro 5.
[20] Véase cuadro 5 y CARROLL, 1991, p. 166.

Aun cuando consideramos el matrimonio entre los tres grupos de afroamericanos como dentro de un solo grupo, la exogamia es más alta que en otras razas. Los esclavos afroamericanos se casaron con no afroamericanas una cuarta parte de las veces; las mujeres lo hicieron fuera de su grupo en 12% de las veces. La mayoría de los compañeros exogámicos eran mestizos o indios.[21] Estos modelos no apoyan claramente la conclusión de que los esclavos varones se casaran con mujeres no esclavas con el fin de ganar la libertad para su descendencia, pero sí sugieren esta posibilidad.

Los pocos indios, hombres y mujeres, que se casaron con no indios parecen haberse inclinado ligeramente por los afroamericanos. Uno de cada 20 hombres blancos escogió una pareja no blanca, pero eran mestizas o indias. Una cantidad aún más baja de mujeres blancas se casó fuera de su grupo racial, principalmente con pardos y mestizos.[22]

De 1722 a 1778, esporádica pero intensamente, el clima social de todo el distrito de Jalapa resintió el efecto de presiones económicas externas. Durante este periodo la capital provincial fue sede de una de las dos ferias de comercio más grandes en la América española (Portebello patrocinó la otra). Estos actos periódicos atrajeron a muchos fuereños, quienes alternaron la concentración de población en su interior. Los europeos emigraron allí como agentes comerciales de grupos de comerciantes ubicados en Europa; castas de otras partes de la Nueva España llegaron en busca de empleo, e indios de poblaciones periféricas dentro del distrito se acercaban a la bulliciosa capital. En suma, las inmigraciones externa e interna incrementó el contacto entre razas y etnias, y aumentó los riesgos de matrimonios fuera del propio grupo racial.[23]

En esta atmósfera de prosperidad repentina, generada por las ferias, el porcentaje de blancos que se casaron fuera de su grupo creció 500% para los hombres y 600% para las

[21] Véase cuadro 5.
[22] Véase cuadro 5.
[23] CARROLL, 1991, pp. 52-53 y 123-124.

mujeres durante la década de 1711 a 1720. Mestizos e indios se mantuvieron como la primera y segunda preferencias, respectivamente, como pareja para hombres y mujeres blancos, cuando éstos elegían personas no blancas. Los indios doblaron su rango de matrimonios exogámico-raciales, pero persistieron como el grupo con menores probabilidades de casarse con individuos de razas diferentes. Como la subpoblación mayor, dentro del distrito, continuó comportándose según la hipótesis de Blau: era menos probable casarse exogámicamente para los grupos grandes que para los pequeños. En orden de frecuencia, los indios escogieron parejas entre los residentes mestizos y pardos, y, en un grado menor, entre negros y blancos de la zona.[24]

La gran mayoría de la población negra, y negra de casta, disfrutaba de un estatus de líberos.[25] El porcentaje de matrimonios fuera de grupo para los pardos se incrementó respecto a la década anterior; se trató de un salto proporcionalmente menor que el registrado por los blancos e indios, pero suficiente para mantener porcentajes más altos de matrimonio exogámico que cualquiera de los otros grupos. En mayor grado, los indios constituyeron la primera preferencia de pardos y pardas, cuando se casaban fuera de su grupo, que el obtenido de las muestras de los siglos XVI, XVII y principios del XVIII. Los mulatos constituían el único grupo cuyo porcentaje de matrimonios exogámicos no varió durante las décadas estudiadas, anteriores y posteriores de la feria: alrededor de la cuarta parte de los mulatos, tanto hombres como mujeres, continuaron casándose con no mulatos. Ningún género mostró gran inclinación por escoger pareja en algún grupo racial en particular. La selección exogámica de los mulatos se dispersó más o menos uniformemente entre las otras cinco subpoblaciones. De sesenta casos de negros, cuatro de los cuales eran esclavos, la mitad se casó con no negros. Los indios representaron la preferencia exogámica más común, especialmente para negros varones.

[24] Véase cuadro 6.

[25] CARROLL, 1991, pp. 52 a 53; 123 a 124.

Al reunir a los tres grupos de afroamericanos se obtienen porcentajes de exogamia ligeramente inferiores a los que presentaron los subgrupos singulares (pardos, mulatos y negros). Los hombres de ascendencia negra se casaron fuera de su grupo casi 40% de las veces; las mujeres negras americanas, 25%. Las inclinaciones raciales de estos enlaces para ambos géneros fueron iguales a las que se presentaron entre los tres grupos distintos de afroamericanos; se orientaron hacia los indios y, en menor grado, hacia los mestizos.[26]

Medio siglo y más de una generación después del final de la última feria (1776), y en la víspera del movimiento de independencia, los modelos de matrimonios para la década de 1801-1810 revelan una línea de continuidad respecto de las cuatro décadas anteriores. Los indios y blancos persistieron como los grupos menos propensos a contraer matrimonios exogámicos; las mujeres de ambos grupos, un poco más que los hombres. Sin embargo, ambos sexos mantuvieron, generalmente, los porcentajes de matrimonio significativamente más altos que a mediados del siglo XVIII. Los hombres y mujeres blancos favorecieron a los mestizos. Por su parte, los indios se casaron más comúnmente con mestizos y pardos en las relativamente pocas ocasiones que eligieron personas no indias.

Muchos menos negros contrajeron matrimonio con indios, porque el número de éstos había disminuido de manera dramática. Efectivamente, los casos relativos a la población negra resultaron ser tan poco frecuentes que no aguantaron el peso del análisis. La muestra de 1801 a 1810 contenía solamente 18 individuos, 16 de los cuales eran libres. De los 334 pardos de la muestra de esta década, solamente nueve eran esclavos, y ellos, como los blancos y los indios, conservaron el mismo elevado nivel de exogamia racial que durante la mitad anterior del siglo, mientras operaron las ferias. Entre 1801 y 1810 uno de cada tres americanos negros de todas las identidades raciales se casó con una persona americana no negra. Virtualmente, de los porcentajes de exogamia para cada uno de los tres subgrupos no

[26] Véase cuadro 6.

surgió ningún dato sobre la diferencia entre géneros en esta actividad; los de pardos, mulatos y negros resultaron ligeramente más altos. Los únicos cambios significativos en el porcentaje de exogamia, entre la categoría de afroamericanos en conjunto y los subgrupos, se relacionan con diferencias parciales de género. En el caso de las mujeres pardas, la frecuencia de matrimonio fuera de su grupo en realidad aumentó alrededor de 10% respecto a la de mediados del siglo XVIII. En el caso de las mulatas, la frecuencia de sus matrimonios fuera de su grupo rebasó el nivel anterior, de 1746 a 1755, de manera tan marcada como la que presentaron los mulatos varones. Por mucho, los indios y los mestizos, en ese orden de frecuencia, dominaron el patrón de elección de parejas para el matrimonio fuera de su grupo, y los mulatos y mulatas intercambiaron más juramentos de matrimonio con mestizos y pardos cuando se casaban fuera de su grupo.[27]

Los testigos de boda y el padrinazgo

Los lazos por atestiguamientos de bodas y bautizos, o padrinazgos, apoyan aún más la idea de que los afroveracruzanos ocuparon una posición dual dentro de la sociedad regional en conjunto. Marginados, actuaron como agentes de transferencia racial y cultural entre blancos e indios al aumentar el contacto social entre razas y etnias. Estos enlaces sociales serios, aunque menos que los matrimoniales, proporcionan una idea más clara de los puentes que los afroveracruzanos construyeron entre las divisiones sociales que separaron a los blancos de los indios desde 1550. Podría asumirse que, como los lazos de testigos y padrinos eran de naturaleza menos íntima que los del matrimonio, sancionado por la Iglesia, los individuos implicados habrían sido menos renuentes a cruzar las líneas raciales al formarlos, lo que proporciona un modelo aún más transparente de las cambiantes correlaciones entre los enlaces raciales y sociales.

[27] Véase cuadro 7.

Sin embargo, estos lazos se diferencian del matrimonio en un elemento importante. No reflejan fácilmente las diferencias de género. La pareja y sus padres generalmente escogían testigos y padrinos en conjunto, razón por la cual no fue posible distinguir las elecciones de hombres y mujeres como testigos y padrinos para estos rituales.

Sólo hasta la década de 1641-1650 aparecieron datos confiables para establecer la relación entre la raza y la selección de los testigos de boda y los padrinos en los registros de la parroquia de Jalapa. Durante este periodo se produjeron casi 800 casos que pueden compararse con más de 2 000 provenientes de la década de 1711-1720. Los resultados de esta comparación corroboran ampliamente las conclusiones que surgen de los datos sobre matrimonios exogámicos. Desde mediados del siglo XVII hasta principios del XVIII, los negros, pardos y mulatos de Jalapa, principalmente esclavos, se mostraron como el grupo más complaciente dentro de la población para cruzar las líneas de color y establecer esas relaciones sociales.

Los blancos seleccionaron testigos interraciales para el matrimonio y padrinos 5 a 10% de las veces en los años de 1641-1650 y de 1711-1720.[28] Los indios lo hicieron en más o menos la mitad de las veces que los blancos de cada muestra. Un poco más de 30% de los pardos y mulatos, y de 50 a 60% de los negros, cruzaron las líneas raciales en la elección de testigos de matrimonio y padrinos durante cada década.

Los esclavos negros y pardos tomaron parte en tales actividades exogámicas principalmente con indios y entre sí, en este orden de preferencia. Rara vez los esclavos mulatos se metieron con individuos identificados como indios o como negros. Los mulatos participaron con mayor frecuencia en

[28] Realmente el porcentaje de blancos puede estar exagerado debido a que cierto número de ellos participaron en estas actividades para esclavos africanos que eran de su propiedad o para aquellos a los que supervisaban; de esta manera cumplían con un deber de trabajo y no tanto con una afinidad social. De cualquier manera, pocos miembros de ambos grupos manifestaron tales conductas sociales con miembros de otras razas.

ceremonias sociales de blancos. Los mulatos también establecieron tales enlaces con mestizos.[29]

Descontar el atestiguamiento y el padrinazgo exogámico entre las tres razas afroamericanas debilita la incidencia en estas prácticas sociales exogámicas entre los esclavos de ascendencia negra en una variación de un tercio a una quinta parte de las veces, a mediados del siglo XVII. Aun así se sostiene la evidencia de que los veracruzanos negros, con los mestizos, fueron los sectores de la población que comportaron menor adhesión al sistema de castas.[30] Las elecciones de padrinos y testigos de boda sugieren que la comunidad de esclavos afroamericanos alcanzó lo mismo a blancos que a indios, en la medida en que estos tipos de mediación en enlaces sociales tuvieron cabida a mediados del periodo colonial.[31] En general, de las muestras de 1641-1650 y 1711-1720 se desprende que los modelos sociales de mediación eran iguales en grado y dirección a los de enlaces por matrimonio exogámico basados en las razas. De modo sorprendente, sin embargo, el grado de lazos exogámicos de padrinazgos y atestiguamiento de bodas no excedió el porcentaje de los matrimonios fuera del grupo originario, para cualquier conjunto racial, durante las dos décadas centrales del periodo colonial. Esta dimensión de similitud no se sostuvo en Jalapa durante el ambiente esporádicamente acalorado del periodo de la feria y sus secuelas.

Con la única excepción de los indios, quienes conservaron grados constantemente bajos en su elección externa de testigos de boda y padrinazgo, la frecuencia de mezcla racial en estas dos clases de enlace social menor, aumentó durante las décadas de 1746-1755 y de 1801-1810. Durante estos periodos tardíos, el porcentaje de exogamia se duplicó en cuanto a la elección de testigos de boda y padrinazgo. Los blancos formaron lazos de atestiguamiento de bodas fuera de su

[29] Véanse cuadros 8 y 9 (sobre testigos de matrimonio y padrinos seleccionados por raza) y cuadros 4 y 5 (sobre selección de matrimonio por raza).

[30] Véase cuadro 8.

[31] Véase cuadro 8.

grupo y de padrinazgo un tercio de las veces. El aumento de aquellos entre los mestizos, lo mismo que de matrimonios, no fue tan espectacular: pasó de 26 a 37%. La incidencia de enlaces exogámicos entre los grupos de pardos, mulatos y negros independientes se remontó de 70 a 75%. La frecuencia de mezcla racial para el conjunto de los tres subgrupos de afroamericanos se incrementó en un tercio para cada una de las muestras de las últimas décadas coloniales; hasta la de 1801-1810, más de la mitad de la muestra relativa a los afroveracruzanos aporta que éstos eligieron enlaces exogámicos con testigos de boda y padrinazgo. Los blancos y los mestizos se eligieron mutuamente cuando practicaron este tipo de enlace social, reflejando las mismas preferencias de mezcla social ya mostradas en tales actividades, así como en la elección para sus matrimonios, a lo largo del periodo colonial.

Los pardos libres estrecharon sus nexos con otros grupos, con mayor frecuencia mestizos e indios, lo que representó un ligero cambio respecto a décadas anteriores, cuando se vinculaban más con indios y negros, pero esto no es sorprendente. Parte de la explicación reside en que se estaba reduciendo el número de negros dentro de la población después de que el distrito se retiró del comercio de esclavos por el Atlántico a principios del siglo XVII. Los niveles crecientes de mezcla racial resultantes de la alta incidencia de matrimonios interraciales de los negros, que hemos documentado, así como las uniones no sancionadas por la Iglesia, tanto de carácter permanente como temporal, contribuyeron al decaimiento de la interacción social con negros registrada por la Iglesia. Los vínculos de mulatos libres debido a este tipo de enlace racial, como los de los pardos, cambió de negros a mestizos por las mismas razones. Así, a diferencia de los pardos, los mulatos del final del periodo colonial limitaron más sus enlaces sociales con los grupos no indios; secundariamente, seleccionaron a los blancos como testigos de boda y padrinos para sus hijos. Los pocos negros que quedaron diseminaron sus elecciones muy uniformemente sobre el espectro racial del distrito durante estas últimas dos décadas estudiadas. En general, los negros americanos,

combinados, crearon lazos sociales similares, entre los segmentos de la población y las castas indígenas durante estas dos últimas décadas coloniales, a los que habían establecido en las tempranas y medias, según las muestras estudiadas.[32] La actividad esporádica, pero acalorada, de las ferias comerciales de Jalapa parece haber acelerado hasta ese grado el ritmo relativamente lento de la desviación de las metas de separación racial del sistema de castas.

Córdoba y Jalapa comparadas

El desarrollo socioeconómico de Córdoba fue inferior al de Jalapa a causa de la tardía fundación de la primera: la presencia española en Jalapa data de 1519, en cambio, los europeos colonizaron Córdoba hasta 1618. Ésta empezó a importar grandes cantidades de esclavos africanos más de medio siglo después de que Jalapa empezara a retirarse del comercio. Mientras los esclavos predominaron en la comunidad de americanos negros de Jalapa, hasta más o menos 1720, en Córdoba esto sucedió hasta la década de 1780. Un análisis de los enlaces matrimoniales por líneas de raza muestra, sin grandes sorpresas, que el porcentaje de datos sobre exogamia racial de 1756-1765 para Córdoba se aproxima a los obtenidos para el periodo de 1711-1720 en Jalapa.

En la muestra de Córdoba, de 1756-1765, los esclavos negros y pardos mostraron una inclinación mucho más alta a casarse fuera de su propio grupo racial que la de los blancos o indios. Si se descuentan los matrimonios interraciales de los grupos de americanos negros, casi uno de cada cinco negros y más de una de cada diez negras de Córdoba se casaron con americanos no negros. Como en Jalapa, los mestizos se acercaron más a estas tendencias. No se registraron suficientes casos de mulatos en las parroquias de Córdoba para integrarlos al análisis de la actividad de este grupo social.[33]

[32] Véanse cuadros 10 y 11.

[33] Solamente ocho individuos fueron identificados como mulatos en las muestras de 521 bautismos. Vienen a la mente dos posibles explicacio-

Solamente uno de cada 20 blancos, y menos de la mitad de este porcentaje de indios, se casó con personas de distintas identidades raciales, contra 22% de los negros y 25% de los pardos.[34]

El único aspecto en el que existe una diferencia significativa entre los patrones de relación matrimonial de los negros jalapeños y los de Córdoba se refiere a los indios. Ambos sexos de esclavos jalapeños de cualquier agrupación racial se mostraron casi dos veces más proclives a casarse con indios que los esclavos de Córdoba.[35] La compatibilidad de la dirección de los enlaces sociales fuera de su grupo es otra cuestión. En este punto, los enlaces sociales en Córdoba probaron ser muy disímiles respecto a los de Jalapa a lo largo de los tres siglos de dominio colonial. Por ejemplo, entre 1640 y 1650, los esclavos pardos a veces se casaban con negras en Jalapa; por su parte, las esclavas pardas prefirieron indios. Después, los esclavos pardos en Córdoba se casaron también con mujeres pardas y blancas, mientras las pardas de Córdoba no mostraban una preferencia particular hacia individuos de una identidad racial determinada. Los esclavos mulatos de ambos sexos se casaban con esclavos negros, cuando no entre sí, a mediados de la época colonial en Jalapa. Sin embargo, mostraban en general débiles pa-

---

nes para la falta de referencias sobre mulatos en los archivos de la parroquia de Córdoba. Primero, la mezcla de razas entre blancos y negros puede haber sido muy rara en el distrito; por cierto, no hay registro de matrimonios entre personas de estos dos grupos en la muestra. Por otro lado, la casi completa ausencia de referencias a los mulatos simplemente puede haber reflejado una desviación parroquial en la aplicación de términos raciales, una incongruencia que frustró a los compiladores de censos al nivel virreinal a lo largo del periodo colonial. Los curas de las parroquias de Córdoba pueden haber puesto a todos los negros en una misma categoría, la de pardos. Quizás ellos etiquetaban a todo aquel que pareciera casi blanco como mulato, y a los demás individuos de fenotipo parcialmente negro como pardos. De cualquier modo, mis datos no aportan una explicación definitiva para esta omisión casi total de mulatos de los archivos. Por ello, decido omitir a los mulatos de mi análisis sobre el desarrollo social de Córdoba.

[34] Véanse cuadros 4, 5 y 12.

[35] Véanse cuadros 4, 5 y 12.

trones de exogamia racial a fines de la época colonial en Córdoba. Los esclavos negros en Jalapa, a principios del periodo, a veces contrajeron matrimonio con indios, y menos frecuentemente con mulatas. Al final de la época colonial en Córdoba, los negros que se casaban fuera de su grupo solían hacerlo con pardas e indias. Las esclavas negras que seleccionaban novios mulatos, pardos e indios en el siglo XVII, en Jalapa, seleccionaron pardos en el siglo XVII.[36]

Mientras a mediados del siglo XVII los jalapeños blancos casi nunca se casaron con personas de otras razas, más tarde, las mujeres blancas a veces eligieron parejas mestizas, y en una media decena de ocasiones, a pardos. En Jalapa, los mestizos varones de mediados del periodo colonial se casaban con mujeres blancas cuando no escogían compañeras mulatas. Las mestizas exogámicas se casaban con blancos con mayor frecuencia; las mestizas de Córdoba, menos celosas de su raza, se casaban con blancos, pardos e indios. Los pocos hombres indios que se desviaron del sistema de castas en el matrimonio se unieron con pardas y negras durante el siglo XVII en Jalapa, y con mestizas y pardas en el XVIII en Córdoba. Las indias mostraron la misma desviación de la norma en ambos marcos. Cuando no se casaban con indios, como la gran mayoría, más comúnmente lo hicieron con negros y pardos.[37]

Igual que para el caso de matrimonio, en general, el porcentaje de enlaces sociales por medio del padrinazgo a mediados del siglo XVII en Jalapa probó ser similar un siglo después en Córdoba. Los blancos de Córdoba, los indios, y en menor grado, los mestizos, mostraron mayor renuencia a cruzar la línea de color en su elección de padrinos para sus hijos que los esclavos negros de Córdoba.[38] Sin embargo, en la definición de sus enlaces sociales fuera de su grupo, los negros y pardos de Córdoba participaban en estas actividades sociales "intermedias" (padrinazgos) con americanos

[36] Véanse cuadros 4, 5 y 12.
[37] Véanse cuadros 4 y 12.
[38] NAVEDA, 1987, p. 116.

no negros en un porcentaje menor al que registraron sus homólogos en Jalapa.[39] Las relaciones entre negros e indios en ambos distritos explica esta diferencia.

Casi dos tercios de las ceremonias intermedias de mezcla racial en las que los negros americanos combinados en Jalapa participaron, involucraban a los indios. En contraste, los indios tomaron parte en más o menos un tercio de los bautizos exogámicos de los afroamericanos de Córdoba.[40] El bajo porcentaje de indios dentro de la población total de Córdoba significó poca cantidad de indios disponibles para los esclavos africanos y para la formación de relaciones sociales exogámicas, como el matrimonio y padrinazgo.[41]

Las enfermedades y el ambiente explican la diferencia en los tamaños proporcionales de las poblaciones indígenas en ambos distritos. Geográficamente, Jalapa está 700 metros por encima del límite más alto al que podía acceder la fiebre amarilla, mientras prácticamente todo Córdoba cae por debajo de esta línea.[42] Por consiguiente, la población de indios de Córdoba no se recuperó del decaimiento que duró casi un siglo, de 1519-1610, tan rápido como la de Jalapa.[43] La presencia o ausencia de grandes cantidades de indios sedentarios después de 1610 afectó el grado de actividad social exogámica de los afroveracruzanos. Un segundo factor que contribuyó a la variabilidad en la interacción social entre americanos negros e indios en Jalapa y Córdoba tiene que ver con la diferencia en los sistemas de trabajo de ambos distritos.

[39] Véanse cuadros 8, 9 y 13.

[40] Véanse cuadros 8, 9 y 13.

[41] CARROLL, 1991, p. 168.

[42] *Papeles del Conde de Orizaba*, vol. 4, cuartillas 19-29, 73v. y 107-110, Colección de Edmundo O'Gorman, NLBLAC, UT; ANJ, vols. 1645-1658, cuartilla 392; ANJ, vols. 1651-1663, cuartillas 81v.-82; ANJ, vols. 1663-1670, cuartillas 118v.-124 y 358-364v.; ANJ, vol. 1699, cuartillas 640-644; "Ingenio de Almolonga y Rancho de Santa Cruz", manuscrito no catalogado, un volumen encuadernado, cuartillas 73, 107v.-110, 140-143v. y 151-152, NLBLAC, UT; BERMÚDEZ GORROCHOTEGUI, 1977, I, p. 165.

[43] CARROLL, 1991, p. 95.

Los esclavos nunca fueron la mano de obra más numerosa en Jalapa ni tampoco en la mayor parte del resto de Veracruz. En las grandes fincas azucareras del distrito de Orizaba, al oeste de Córdoba,[44] y en la aún más grande de Santísima Trinidad,[45] en Jalapa, los esclavos sumaban solamente una cuarta parte del total de trabajadores. Sin embargo, el número de esclavos negros no refleja su verdadera importancia económica en el establecimiento de los sistemas de trabajo de estas áreas.

El azúcar representaba una cosecha agrícola tecnológica e intensamente comercial. Los procesos de molido y refinado consistían en la construcción, operación y mantenimiento de máquinas complicadas y elaboradas. Estas dos dimensiones de la cultura del azúcar requirieron trabajadores calificados y semicalificados. Además, el complicado manejo del campo, debido a los asombrosos horarios para sembrar en un clima que sostiene la producción de azúcar durante casi todo el año, exigía supervisores diestros y experimentados. Durante el siglo XVI y hasta principios del XVII, los que sembraban se negaban a delegar este tipo de puestos a los indios por las siguientes razones: *1*) los indios morían muy a menudo y *2*) muchos servían como trabajadores tributarios de pueblo. Éstos alternaban sus servicios, lo cual creaba la posibilidad de que un "nativo" no calificado pudiera remplazar a otro ya capacitado. Los españoles tenían poco interés en gastar tiempo, dinero y esfuerzo "educando" trabajadores indios individuales, que no iban a quedarse en un lugar, para otorgarles las posiciones que requerían de un trabajador calificado en la cultura azucarera. Los dueños de las fincas y sus gerentes se percataron atinadamente de que era más ventajoso adquirir y capacitar a esclavos africanos de confianza. Esta preferencia prevaleció en la mayoría de las subáreas del centro de Veracruz, como Jalapa, hasta el último cuarto del siglo XVII, y Córdoba, hasta muy avanzado el siglo XVIII.

[44] *Papeles del Conde de Orizaba*, vol. 4, cuartillas 19-29, en la Colección de Edmundo O'Gorman, NLBLAC, UT.

[45] ANJ, vols. 1600-1608, cuartilla 398v., Biblioteca Central de la Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz.

Debido a la presencia continua de una cantidad relativamente grande de "nativos" en Jalapa, los españoles solamente usaron la mano de obra de los esclavos afroamericanos para suplir la de los indios. En el campo, en las fincas comerciales de azúcar, los esclavos representaban el grueso de la mano de obra calificada, no de la no calificada. Debido a estas posiciones de oficio, con frecuencia los africanos supervisaban a los numerosos residentes permanentes y temporales, trabajadores indios que venían de los pueblos. Esta posición económica de mediación entre blancos e indios confería a los esclavos negros un cierto grado de dominio sobre los indios.

Los que sembraban en Córdoba confiaban más en los trabajadores esclavos negros, y en menor proporción, en los indios asalariados y en los trabajadores de tributo. Como resultado, los esclavos de Córdoba realizaban tanto trabajos calificados como no calificados. La presencia poco abundante de trabajadores indios ofreció a los negros menor oportunidad de entablar contacto con los indios desde su posición intermedia como mano de obra que la que tenían sus homólogos, los jalapeños negros de mediados del siglo XVII. La mayor presencia en posiciones como las de supervisores y trabajadores diestros, dentro de la diversificada mano de obra constituida por varias razas, confirió a los esclavos de Jalapa más dominio y contacto con los indios y las castas. Este poder y el contacto resultante propiciaron, a niveles más altos, la existencia y mayor diversificación en los enlaces sociales entre diferentes grupos raciales en Jalapa que en Córdoba.[46]

VERACRUZ CENTRAL EN SU CONTEXTO

Los patrones locales variables de mestizaje en Jalapa y Córdoba coloniales sugieren que la descendencia "afronegro" desempeña un papel mayor al que comúnmente se le ha

[46] "Ingenio de Almolonga", volumen encuadernado, cuartillas 73 y 107-110, NLBLAC, UT y CARROLL, 1991, pp. 62-63 y 72.

asignado en la forja de la "raza cósmica" mexicana. Esto nos lleva inevitablemente a otra pregunta: ¿Veracruz es representativa de la norma general o se trata de un conjunto raro de variantes regionales en la evolución de la sociedad moderna, del mestizaje mexicano? Si es típica, entonces este ensayo ilumina un poco la dinámica de un proceso muy importante en la formación de la identidad nacional moderna; si se trata de una variante, entonces este estudio representa sólo una anécdota de ligero interés en el estudio de una compleja e interesante tierra. Un trabajo de estos alcances solamente puede sugerir una respuesta al problema. Como señaló Lesley Byrd Simpson hace casi dos generaciones, en realidad México es "muchos Méxicos".[47] Será necesario hacer mayores esfuerzos por reconstruir el conjunto de la historia social de México para acceder a un grado significativo de confiabilidad en las conclusiones. Sin embargo, resultados parciales de análisis reciente sobre otras regiones sugieren que el modelo de mestizaje que tuvo lugar en Veracruz y el papel decisivo que cumplieron los afroamericanos en el proceso de mestizaje es representativo de muchas otras partes de la Nueva España.

Al este, en la gran altiplanicie central de México, está la provincia de Puebla. Cholula, corazón de esta zona, proporcionó a Norma Castillo Palma un ámbito para examinar normas de matrimonio desde 1649 hasta 1789, cuyos resultados reflejan las normas derivadas de los datos del Veracruz central. Los españoles e indios mostraron niveles relativamente bajos de mezcla de razas, mientras los negros y las castas mostraron niveles altos; estas últimas afrocastas presentaron los porcentajes más altos de uniones exogámicas sobre cualquier grupo racial dentro de la población regional.[48]

Antequera, la capital provincial de Oaxaca colonial, estaba al borde, al suroeste de la altiplanicie central. Sus raíces socioeconómicas que datan de la época colonial han llamado

[47] SIMPSON, 1967.

[48] Norma Angélica Castilla Palma, "Mestizaje y matrimonio mixto en Cholula, 1649-1789", Congreso "El poblamiento de las Américas", Veracruz, mayo de 1992.

ampliamente la atención académica. John Chance y William Taylor estudiaron los porcentajes de endogamia en esa zona durante los años de la década de 1790-1800. Ellos también encontraron que la frecuencia más alta de matrimonio entre individuos de un mismo grupo, se registraba entre los blancos y los indios, y la frecuencia más alta de matrimonios fuera del grupo racial aparecía entre los mestizos y los mulatos (un término que se aplicó a toda la casta de negros).[49] Esto también concuerda con los resultados del Veracruz central, por lo menos para los últmos años coloniales.

Juan Javier Pescador Cantón analizó las normas de matrimonio colonial en relación con la raza de la ciudad de México. Aunque limitó su enfoque a personas no indígenas, sus resultados se igualan a los de Jalapa, y, en menor grado, a los de Córdoba, Veracruz, para estos grupos. Pescador Cantón reportó los grados más altos de matrimonio fuera del grupo para los negros y las afrocastas, después siguieron los mestizos, desde 1700 hasta el final del periodo colonial. Encontró que estos grupos eran cuatro o cinco veces más proclives a casarse con personas que no se definieron dentro de su propio grupo como españoles.[50]

[49] CHANCE y TAYLOR, 1977, p. 479. Su trabajo inició la controversia: Robert McCaa, Stuart Schwartz y Arturo Grubessich criticaron los datos de Chance y Taylor basándose en su metodología (confianza en las diferencias de porcentajes en sí) y aplicaron pruebas de importancia estadística a los datos de Chance y Taylor concluyendo que las diferencias de endogamia para todos los grupos eran demasiado leves para ser significativas estadísticamente. De esto concluyeron que todos los grupos raciales dentro de Antequera, practicaron altos grados de endogamia en el matrimonio. Robert McCAA, 1979, pp. 426-427. Patricia Seed y Philip Rust reexaminaron, entonces, tanto los datos de Chance y Taylor como la crítica de McCaa *et al.* Estos dos últimos investigadores se opusieron a la metodología utilizada para los datos de Oaxaca, aplicaron una segunda prueba de importancia estadística, y al final apoyaron las conclusiones originales de Chance y Taylor sobre los de altos porcentajes de endogamia para españoles e indios y altos procentajes de exogamia para mestizos y afrocastas (mulatos). Véanse SEED y RUST, 1983, pp. 704-707.

[50] Juan Javier Pescador Cantón, "La nupcialidad urbana preindustrial: los sistemas matrimoniales de la ciudad de México, 1700-1850", congreso "El poblamiento de las Américas", Veracruz, mayo de 1992.

Los afroamericanos desempeñaron un importante papel integracionista en la región minera norteña de Parral. Cecilia Rabell Romero examinó patrones de matrimonio, del periodo comprendido entre 1715 y 1810, dentro de la jurisdicción de la parroquia del pueblo de San Luis de la Paz. Ella documentó un porcentaje extremadamente alto de uniones entre razas, tanto las comunes como las sancionadas por la Iglesia. Los porcentajes llegaron a la altura de 40 a 50% entre personas identificadas como no indios, lo que atestigua la fluidez social de las regiones fronterizas. Rabell concluyó que antes de 1760 los mestizos (producto de uniones entre blancos e indios) exhibieron el porcentaje más alto de uniones fuera de su grupo, principalmente con castas y después con españoles. Castas, un término que ella definió como híbridos raciales de personas negras de descendencia africana, eran los segundos en frecuencia en practicar uniones exogámicas, generalmente con indios y mestizos, en ese orden. Después de 1760 las afrocastas se casaban más comúnmente fuera de su grupo, y después seguían los mestizos, ambos grupos en las mismas direcciones que antes de 1760.[51] Con base en estos resultados, Rabell concluyó que los mestizos formaron un "puente" racial y étnico entre otros grupos de la sociedad.[52] Una conclusión más equilibrada de sus datos sugiere que los mestizos representaron la mitad del puente que conectó a los blancos con otros grupos; las castas negras representaron la otra mitad, el arco que condujo a los indios hacia el mundo hispanizado. Las uniones legítimas e ilegítimas entre los mestizos y las afrocastas juntaron ambos segmentos del arco, creando otro ejemplo regional del papel racial y étnico que jugaron los afroamericanos para amalgamar la sociedad mexicana; para crear la "raza cósmica" del país.

Los resultados sobre los patrones de matrimonio por raza de los siglos XVII y XVIII en las tierras bajas, las regiones

[51] Cecilia Rabell Romero, "Matrimonio y raza en una parroquia ruri: San Luis de la Paz, 1715-1810". Presentado en el congreso "El poblamiento de las Américas", Veracruz, mayo de 1992, pp. 6-final; 16-17, y 39-40.

[52] Cecilia Rabell Romero, "Matrimonio y raza", pp. 17 y 40.

donde se sembraba el azúcar al oeste del valle de México, corraboran también, aunque limitadamente, los resultados del Veracruz central. Cheryl Martin comparó los matrimonios por raza de los indios, negros, mulatos y mestizos. Sus datos revelaron que los indios mostraron los porcentajes más altos de endogamia, y los mulatos, los más altos de matrimonio fuera de su grupo. Además, Martin encontró que cuando los mulatos y los negros se casaban fuera de su grupo, lo hacían con indios y mestizos.[53]

Conclusiones

Como esclavos, y más tarde como descendientes libres de esclavos negros, los mexicanos negros vivieron en planos intermedios dentro de la sociedad, la cultura y la economía entre los ibéricos blancos, con su poder político, y los numerosos amerindios. Los blancos fácilmente encontraron justificación para limitar la integración de los negros a la sociedad hispana. Debido a su estado de esclavitud, su etnia y su color, los españoles vieron a los africanos y sus descendientes esclavos y libres, con sus discernibles características físicas, como inferiores. Los indios también encontraron razones para limitar su contacto con los americanos negros, identificándolos, igual que los españoles, como extranjeros, basándose en la raza y la etnia. Los archivos locales de las parroquias de Jalapa y Córdoba y de otros lugares, indican que tanto españoles como indios adoptaron perspectivas racistas y etnocéntricas a mediados y finales de los periodos coloniales.

Estos mismos archivos eclesiásticos revelan que el comportamiento de los mexicanos negros los desvió del papel marginado que les fue asignado por los blancos y los indios. Como respuesta al intento de éstos de aislarlos, tanto social como biológicamente, los americanos negros y sus descendientes criollos de casta, asumieron posiciones sociales intermedias entre las comunidades locales de hispanos blancos y

[53] Martin, 1985, p. 127.

los indios. Con un pie en cada campo, las actividades sociales de los americanos negros, con las de los mestizos, conectaron los mundos, con frecuencia conflictivos, de los blancos y los indios en Veracruz, mientras luchaban para definir y redefinir las nuevas categorías raciales y étnicas que surgieran. Los negros varones se mostraron más activos en este papel, que las mujeres. Las desproporciones de números de cada género en la temprana época colonial probablemente expliquen un poco esta diferencia de género; la oportunidad de escapar de la esclavitud puede explicarla aún más, especialmente en pleno periodo colonial. Sin embargo, alrededor de 1750, en lugares como Jalapa, esta diferencia prácticamente se evaporó con las razones desiguales de sexo y la esclavitud.

En el sentido más amplio los afroveracruzanos y mestizos, como sus homólogos en Oaxaca, Puebla, Morelos, Parral y en el valle de México, formaron un territorio central, con los blancos de un lado y los indios del otro. Los subgrupos de afroamericanos establecieron enlaces sociales con indios, entre sí y con mestizos; los mestizos crearon enlaces con blancos y afroamericanos. Juntos, los americanos negros y los mestizos atrajeron a los indios y a los blancos a este ambiente social intermedio, dominado por las castas. El proceso de unión procedió muy lentamente durante los primeros dos siglos, después de hacer contacto en zonas como Jalapa, y fue aún más lento en zonas que se desarrollaron más tarde, como Córdoba. En Jalapa, el cambio se aceleró durante el dinámico último siglo del dominio español en la región. En este cargado ambiente socioeconómico, los afroveracruzanos disfrutaron de un éxito considerable en vencer la resistencia de los blancos e indios a la integración social y cultural de las razas. Este éxito contribuyó mucho a los enlaces raciales y étnicos que eventualmente se registraron durante la segunda mitad del siglo XIX, a lo que Vasconcelos describió como la "raza cósmica" mexicana. Los africanos y mestizos —especialmente las mestizas— proporcionaron una alternativa, una perspectiva del mundo no tan racial y étnica sobre las relaciones sociales, para contrastar las perspectivas ofrecidas por los españoles blancos y los indios.

Los esclavos varones pardos, mulatos y negros, así como los individuos libres, con las mestizas, proporcionalmente, hicieron la mayor y más constante contribución para cambiar el orden social español en el Veracruz de la época colonial. Esta evidencia agrega elementos para el resquebrajamiento de las razones de "sexo" y a la hipótesis de "canal de libre nacimiento" que se han ofrecido para explicar la escasa sumisión al sistema hispánico de castas, pero los datos son demasiado indirectos para sacar conclusiones suficientemente confiables. Durante los primeros 200 años de contacto entre el Viejo y Nuevo Mundo, las esclavas pardas, mulatas y negras siguieron el camino de los esclavos afroamericanos para formar este orden social, un tanto más igualitario, que compitió con el ambiente racista y etnocéntrico que los conquistadores españoles promovieron y que los indios conquistados protegieron. A partir de los datos presentados en este trabajo, es difícil determinar si la falta de conformidad de los afroveracruzanos con el sistema de castas representó una resistencia consciente o no, a su estado marginado; sin embargo, el grado y empeño de su comportamiento social sugiere que muchos entendieron las implicaciones no raciales de sus acciones.

Los hombres blancos hicieron una modesta contribución a los enlaces sociales entre razas, sólo hasta la mitad del siglo XVII, cuando la razón de sexos en su grupo se equilibró, y siguieron a las mujeres blancas en cuanto a no cruzar la línea de color; esto sucedió a partir de algún punto, alrededor de principios del siglo XVIII.

Los indios se adhirieron fuertemente al sistema de castas a lo largo del periodo colonial. Ambos, blancos y negros, aun aquellos en condición de esclavitud, explotaron a los indios de muchas maneras desde que estuvieron en contacto con ellos. Esto ocasionó que los indios se conformaran por su propia voluntad con las políticas raciales de los españoles. Hablando en términos relativos, los indios tuvieron más éxito que los blancos en estos esfuerzos: debido a su gran superioridad numérica, aun en el caso de pequeños porcentajes de indios racialmente exogámicos, de estas uniones resultaban grandes cantidades de individuos. En este sentido, una

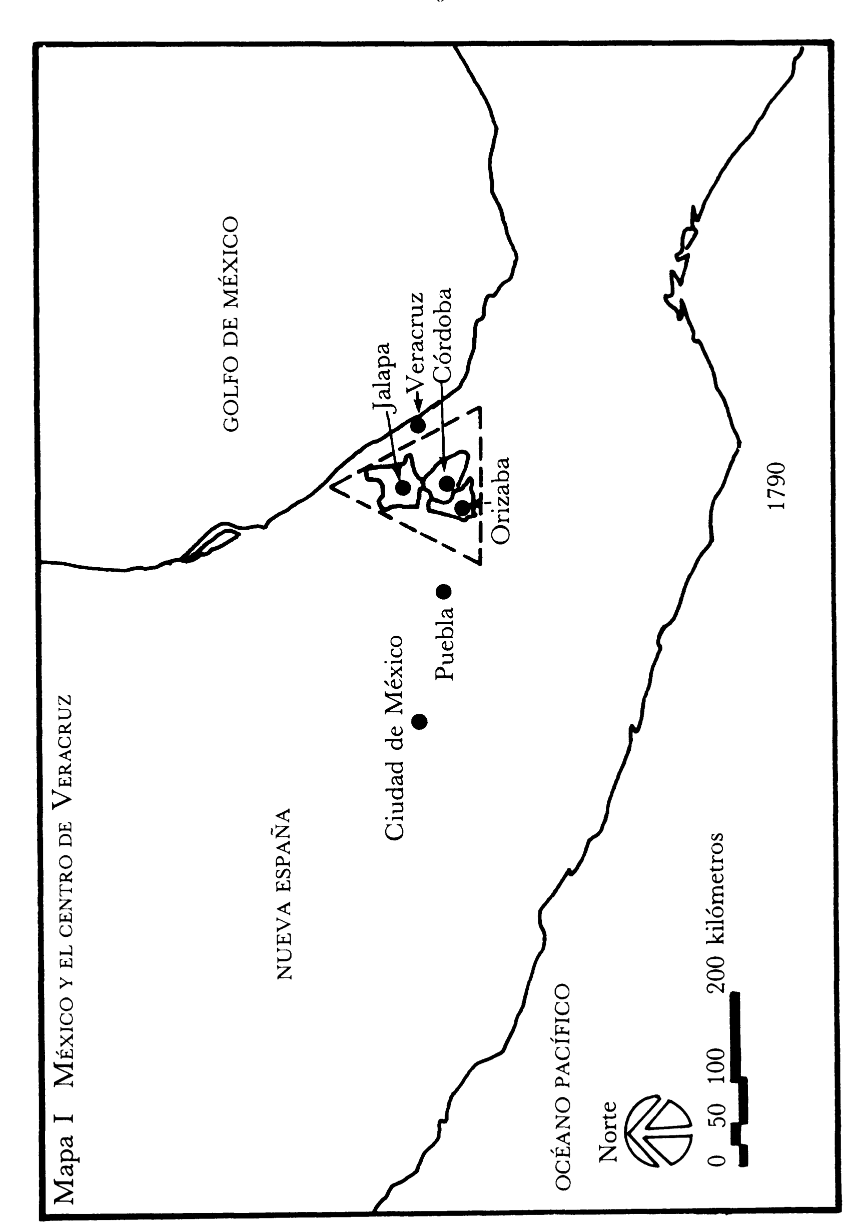
pequeña minoría dentro de la población indígena tuvo un gran efecto en el intento de los veracruzanos negros por crear un ambiente social alterno al que fue impuesto sobre la región por los amos blancos y los amerindios tributarios. Durante el último siglo colonial las castas negras libres asumieron los papeles que sus antepasados esclavos habían delineado. Formaron una vanguardia de cambio social dentro de la población.

La continuidad también marcó las relaciones sociales raciales de los blancos, los indios y los mestizos. Los primeros dos grupos permanecieron casados con el sistema de castas a lo largo del periodo colonial. Los mestizos se juntaron con las castas negras libres en apoyo a un sistema de fortalecimiento de la estratificación social alterno al español, el cual, como muchos proponen, descansó mucho más en variables como la clase económica y la etnicidad, que en la de la raza.[54]

Un análisis inicial de los afroveracruzanos sugiere que su papel, activo o proactivo, en el proceso de enlace social entre blancos e indios, eventualmente condujo casi a su extinción racial y étnica, entendidas estas categorías como entidades diversibles dentro de la población en general. Como resultado de su pérdida de identidad como grupo, el papel de los afroveracruzanos en el desarrollo social del Veracruz colonial no ha pasado ciertamente a la penumbra del pasado en la sociedad contemporánea de México.

Un análisis más detenido ofrece una lectura alterna de la historia; la visión mediadora afroveracruzana ayudó a crear un orden social de castas. Este nuevo sistema social no predominó en el Veracruz central ni en el resto de la nación sino hasta mucho tiempo después del final del siglo XIX, cuando las castas se aproximaron a un estatus de mayoría dentro de la población general. Las modificaciones/mediaciones de los americanos negros dejaron una herencia a la

[54] MARTIN, 1985, p. 64, cuadros 7, 8 y 173. Martin sugiere que los mestizos también presentaban un porcentaje relativamente alto de exogamia pero no presenta apoyo estadístico directo para apoyar esta observación (p. 71).



Mapa I MÉXICO Y EL CENTRO DE VERACRUZ

región, que evolucionó frente a las persistentes presiones legales y sociales en su contra, por parte de los españoles y los indios. Además, esta herencia da fe de la elasticidad e innovación social de los afroveracruzanos, que por sus acciones, intencionales o no, en abierta oposición o no, demostraron que estaban dispuestos a experimentar con la homogeneidad bajo modalidades que sus homólogos polarizados, los blancos y los indios, no podrían haber imaginado. Al hacerlo, los veracruzanos negros, y los mexicanos negros en general, se convirtieron en una mano casi invisible que formó y participó en la creación de la moderna fábrica social de la nación.

Traducción de Jeffrey N. LAMB.

SIGLAS Y REFERENCIAS

ANJ Archivo Notarial de Jalapa, Veracruz.
NLBLAC, UT Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas.

ADAMS, Richard N.
1975 *Energy and Structure: A Theory of Social Power*. Austin: University of Texas Press.

BERMÚDEZ GORROCHOTEGUI, Gilberto
1977 "Jalapa en el siglo XVI". Tesis de maestría. Jalapa: Universidad Veracruzana.

BLAU, Peter
1977 *Inequality and Heterogeneity*. Glencoe: The Free Press.

BORAH, Woodrow y Sherburne COOK
1971-1979 *Essays in Population History*, 3 vols. Berkeley: University of California Press.

CARROLL, Patrick
1977 "Mandinga: The Evolution of a Mexican Runaway Slave Community, 1735-1827", en *Comparative Studies in Society and History*, XIX:4 (oct.), pp. 488-505.
1991 *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity and Regional Development*. Austin: University of Texas Press.

CHANCE, John y William TAYLOR

1977 "Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792", en *Comparative Studies in Society and History*, XLX:4.

DEGLER, Carl

1971 *Neither Black Nor White*. Nueva York: McMillan Publishing.

MARTIN, Cheryl English

1985 *Rural Society in Colonial Morelos*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

MCCAA, Robert *et al.*

1979 "Race and Class in Colonial Latin America: A Critique", en *Comparative Studies in Society and History*, XXI:3, pp. 426-427.

NAVEDA CHÁVEZ VITA, Adriana

1987 *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Jalapa: Universidad Veracruzana.

SEED, Patricia y Philip RUST

1983 "Estate and Class in Colonial Oaxaca Revisited", en *Comparative Studies in Society and History*, XXV:4, pp. 704-704.

SIMPSON, Lesley Byrd

1967 *Many Mexicos*. Berkeley: University of California Press.

UNA AUSENCIA NOTORIA: LA FRANCMASONERÍA EN LA HISTORIOGRAFÍA MEXICANISTA

Jean-Pierre BASTIAN
Universidad Autónoma Metropolitana

MUCHOS ESTARÁN DE ACUERDO EN afirmar que la francmasonería es una organización importante, y que ha desempeñado un papel clave en el desarrollo político y social del México contemporáneo. Desde la independencia hasta los años más recientes, varios personajes políticos —aun presidentes— han pertenecido a algún grupo masónico. Sin embargo, no deja de sorprender la poca presencia de este tema en la historiografía mexicana.

Quisiera tomar como prueba de ello una afirmación: la *Guía* de los 150 primeros números de la prestigiosa revista *Historia Mexicana* editada por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, analizando las temáticas presentadas entre 1951 y 1988. Sobre un total de 1 553 fichas registradas de títulos y encabezados, no aparece una sola vez la palabra francmasonería o francmasones, ni en los títulos de artículos ni en los de las obras reseñadas; tampoco en las entradas por materia.

Sin embargo, por lo que se sabe de manera genérica, la francmasonería ha perdurado a lo largo de casi dos siglos como eslabón o de espacio político a menudo privilegiado. Si esta organización fue tan importante, ¿por qué existen tales lagunas historiográficas? De hecho, es fácil comprobar que sólo recientemente la historiografía mexicanista ha empezado a interesarse por las sociabilidades modernas. Contamos ya con algunos estudios novedosos sobre las so-

ciedades mutualistas o las protestantes, y las sociedades secretas, más que la francmasonería, empiezan a llamar la atención, aunque fundamentalmente durante el periodo independentista. Quizá por el difícil acceso a fuentes primarias, escasas y dispersas, o por la imposibilidad de entrar, para los profanos, en los archivos en posesión de las organizaciones masónicas, las logias aún no gozan de la misma atención. El carácter multifacético del objeto, cuya organización se transforma con el tiempo, contribuye también a desalentar la investigación sistemática. De todos modos convendría, construir este objeto específico para un mejor conocimiento de estas minorías asociativas activas, y así estimular la investigación.

Vale la pena intentar primero, un balance historiográfico para percibir la importancia del objeto: por un lado, una gran parte de lo escrito sobre la francmasonería; por otro, utilizar las referencias y las lecturas de este fenómeno que ofrecen algunos historiadores mexicanistas interesados en el tema, en el marco de investigaciones más generales sobre la historia contemporánea de México. En fin, concluiré con la intención de señalar pistas de investigación temática.

Una historiografía hagiográfica de la francmasonería mexicana

Los primeros en interesarse por escribir la historia de esta organización social en México, fueron los francmasones mismos; por ejemplo, están las obras fundamentales de Mateos (1884) y de Chism (1899), que, en general, hoy sirven de referencia. Se trata de historias testimoniales que colindan con el panfleto, en particular en el caso de Chism, y reflejan las tensiones ideológicas y políticas entre los dos grandes ritos masónicos mexicanos, el escocés, al cual pertenecía Mateos y la mayoría de los funcionarios del gobierno de Díaz, y el yorkino, conformado por Chism y la mayoría de los anglosajones residentes en México.

Esta doble historia se ha prolongado en las obras históricas masónicas de estos últimos años. Por un lado, los yorki-

nos tienen su propia versión de la historia masónica, como Folange,[1] quien subraya la tradición simbólica y no política de su masonería, y critica a los escoceses su inclinación a confundir los reinos simbólico y político. En esta misma tradición, D'Acosta[2] restituye una breve historia de la *Toltec Lodge*, en su centenario, basada en los *Proceedings* existentes desde 1900. Esta logia de lengua inglesa, fundada por masones estadounidenses en 1882, fue la madre del "regreso del rito de York en México después de 50 años de descanso".[3]

Por otro lado, Martínez Zaldúa[4] y, ante todo Zalce Rodríguez,[5] registran la historia de la masonería escocesa. Martínez Zaldúa pretende mostrar la influencia de su logia en la revolución mexicana; sin embargo, no va más allá de la mera enumeración de los congresos masónicos celebrados entre 1925 y 1940, ni de subrayar el carácter anticlerical de la masonería mexicana y el apoyo que brindó, por lo tanto, a las reformas cardenistas, en particular a la propagación de la educación socialista. A estos ensayos respondieron panfletos católicos, como el de García Gutiérrez.[6] Al acentuar los artículos anticlericales en las distintas constituciones, supone que fueron el fruto de las intervenciones de francmasones, y enumera las distintas porciones de encíclicas y cartas pastorales que condenan la francmasonería; además ofrece una lista de presidentes de la República cuya militancia en la logia pretende haber comprobado, desde Guadalupe Victoria hasta Miguel Alemán Velasco.

Otras obras masónicas de menor interés y peso son meros agregados o compendios de textos de las obras de Mateos[7] y Zalce Rodríguez,[8] como la *Historia general de la francmasonería progresista universal*, publicada por Espadas y Aguilar[9]

[1] FOLANGE, 1981.
[2] D'ACOSTA, 1983.
[3] D'ACOSTA, 1983, p. 69.
[4] MARTÍNEZ ZALDÚA, 1957 y 1965.
[5] ZALCE RODRÍGUEZ, 1950.
[6] GARCÍA GUTIÉRREZ, 1957.
[7] MATEOS, 1884.
[8] ZALCE Y RODRÍGUEZ, 1950.
[9] ESPADAS Y AGUILAR, 1962.

por cuenta del autor, cuya única originalidad es la de ofrecer algunos documentos de la década de los cincuenta en torno a la restructuración del Supremo Consejo del Sureste de Estados Unidos Mexicanos con sede en Mérida, Yucatán. De igual manera, la *Historia general de la masonería*, de Santos,[10] consagra escasas páginas a América Latina y sólo enumera datos ya proporcionados por otros autores masones. McLeish, en una obra destinada a "explicar las relaciones antagónicas entre la masonería y el clericalismo mexicano", buscó legitimar las acciones de la revolución carrancista sometida a las presiones intervencionistas estadounidenses, pero no aportó elementos nuevos a la obra clásica de Mateos, que repite en gran parte.[11]

Con todo, de todas las obras de los francmasones, destacan las de Zalce Rodríguez y las de Davies,[12] porque, en apariencia, tienen los mejores fundamentos: son autoridad hasta la fecha en los medios masónicos, y citadas con frecuencia por los historiadores mexicanistas.

Zalce Rodríguez redactó, en dos volúmenes, el primer ensayo de historia global de la francmasonería mexicana. Sin embargo, su primer volumen no hace sino repetir el relato anterior de Mateos hasta 1884. Para el final del siglo XIX, su reconstrucción de la historia de la Gran Dieta (1890-1900) es la mejor y más detallada de que se dispone hasta la fecha. El autor dedica, sin embargo, poca atención tanto a la primera década del siglo XX como a los años revolucionarios. No obstante para este periodo, durante el cual fue un dirigente masón activo, su testimonio es vital, aunque estamos muy lejos de presenciar una labor de historiador: como lo indica el propio Zalce, se basa en sus "propios recuerdos y lecturas". Por lo tanto, a lo largo de sus 1 000 páginas no ofrece una sola nota o referencia ni incluye bibliografía alguna, y menos fuentes primarias. Además, su testimonio peca de sus propias opciones, pues no menciona el conflicto violento entre el rito escocés y el yorkino desde

[10] SANTOS, 1976.
[11] MCLEISH, 1918.
[12] ZALCE RODRÍGUEZ, 1950 y DAVIES, 1976.

1910. En este sentido, Zalce Rodríguez muestra tener una memoria selectiva que entorpece la comprensión de la historia de la francmasonería mexicana, además de trazar una historia centralista, es decir, considera con mucha dificultad el desarrollo masónico fuera de la capital federal. Las grandes logias estatales reciben muy poca atención, como en general la francmasonería de provincia.

Al contrario, la obra de Davies propone un primer intento de rigor histórico al desarrollar un ensayo global de historia de la francmasonería mexicana, escrita por un masón estadounidense deseoso de explicar a los correligionarios de su país "la extraña historia de los masones al sur del Río Grande, con la meta de desarrollar la comprensión y el respeto mutuo". Este ensayo no se basa solamente en la bibliografía masónica mexicana, sino que procura citar fuentes primarias masónicas tanto mexicanas como estadounidenses. En lo que toca a las primeras, recurre con cierta sistematicidad a los *Proceedings* de la Gran Logia del Valle de México (1902-1910) y a la *York Grand Lodge* de 1910-1995. No menciona, sin embargo, ningún archivo masónico ni hace un recuento de los documentos utilizados, cuya mención se encuentra dispersa en sus abundantes notas; para el siglo XIX es tributario de los ensayistas francmasones anteriores. Es el siglo XX la parte que ofrece la mejor aproximación histórica por el uso sistemático ya mencionado que hace de los *Proceedings*; da crédito al conjunto de las sociedades masónicas en el país de 1910-1940. Además, muestra el doble proceso con que la francmasonería sostuvo la política anticlerical de la Revolución y cómo en su momento adoptó el acuerdo tácito de llamar a los puestos más elevados a quienes demostraron tener una trayectoria revolucionaria activa y competente. Davies comprueba que la década de 1920 fue el primer periodo extenso de acción de una masonería mexicana independiente de las estadounidenses; esta independencia, según el autor, resultó deprimente, porque provocó luchas fratricidas entre la Gran Logia de Veracruz y la del Valle de México, por no hablar del conflicto entre la *York Grand Lodge* y la última. Lamentablemente, el autor no logra explicar la causa política de estos conflictos, pues no es sufi-

ciente la mera historia social y política de una francmasonería utilizada por las facciones revolucionarias en pugna. Menciona, sin embargo, un punto sumamente importante, la creación de "logias cardenistas" durante el lapso de 1934-1940, que representaron, según el autor, "unas fraternidades independientes, con un nacionalismo rígido, y compuestas de campesinos, soldados y oficiales del gobierno. Enfatizaban la responsabilidad cívica, condenaban 'el vicio, la hipocresía y el fanatismo'. Desarrollaron sus propios ritos iniciáticos".[13] Más allá de la evocación que propone Davies, este tipo de consideración deja entrever la importancia política de las logias, o por lo menos los intentos para que sirvieran como espacio de estructuración de clientelas políticas. El límite de Davies es el de todos los ensayistas francmasones, quienes no han logrado superar el nivel del relato simbólico-institucional de las luchas de esta logias, que pueden parecer esotéricas para el lector profano.

En su conjunto, las obras masónicas sobre la francmasonería sólo ofrecen un recuento superficial lineal de su actuación, rara vez percibida y nunca explicada en sus dimensiones social y política.

Un tema marginal en la historiografía mexicanista

En la historiografía mexicanista el estudio de la francmasonería sigue siendo un tema marginal, a pesar de algunos progresos en estos últimos años. La realización, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, de un seminario sobre las relaciones Iglesia-Estado, dirigido por el doctor Luis Ramos, ha permitido la formación de una *Bibliografía masónica en las bibliotecas de la ciudad de México*,[14] que integra un importante acervo de obras sobre la francmasonería a nivel internacional, y permite ubicar la mayoría de las obras en torno a la francmasonería mexicana. Además, ofrece la posibilidad de

[13] Davies, 1976, p. 326.
[14] Ramos Gómez y Pérez, 1987.

situar algunas fuentes hemerográficas masónicas mexicanas y documentos de fuente masónica (procedimientos, informes, testimonios, etc.); sin embargo, su utilidad se limita por no mencionar fuentes primarias masónicas. Para dar un salto cualitativo en la investigación, es necesario ubicar archivos masónicos, al menos en los archivos políticos, documentos que proceden de fuentes masónicas, no sólo en la capital, sino también en provincia. Hasta la fecha, los historiadores interesados en el tema tienen que buscar por sí mismos, fuentes originales masónicas.

Quisiera examinar ahora la manera en que la historiografía mexicanista trata la francmasonería según tres momentos políticos sucesivos que acaparan la atención de los historiadores: la independencia y el primer liberalismo, el porfiriato y el estallido revolucionario, la revolución mexicana.

FRANCMASONERÍA, INDEPENDENCIA Y PRIMER LIBERALISMO

Es probable que este periodo sea en el que el tema de las sociedades secretas haya llamado la atención de los historiadores. Recientemente, se han dado algunos saltos cualitativos al respecto, en especial, en el análisis comparativo de las logias con otras organizaciones sociales modernas.

En primer lugar, Virginia Guedea[15] ha realizado una gran labor de investigación en torno a "los Guadalupes", sociedad secreta de criollos independentistas de la ciudad de México, entre 1810 y 1814, que supera los estudios previos del mismo fenómeno realizados por Ernesto de la Torre y Villar y Timmons.[16] La investigadora muestra que esta sociedad integró por primera vez las élites independentistas a nuevos modelos asociativos, y que fue en cierto sentido un fenómeno precursor de la francmasonería en la medida en que varios Guadalupes, posteriormente, se adhirieron a logias.[17] La autora considera que la otra forma de sociabili-

[15] GUEDEA, 1989 y 1992.
[16] TORRE Y VILLAR, 1985 y TIMMONS, 1950.
[17] GUEDEA, 1992, p. 340.

dad que se desarrolló simultáneamente fue un intento fracasado de establecer una logia española en Jalapa, Veracruz, en 1812: Vicente Acuña, quien tuvo contacto en Cádiz con la sociedad de los Caballeros Racionales, al llegar a Jalapa fundó una sociedad similar a la peninsular, que tuvo una vida breve, de febrero a mayo de 1812. En sus investigaciones, basadas en fuentes primaras, Guedea no encontró mención alguna de logias anteriores en 1812, y, por lo tanto, comparte la opinión de Greenleaf y Rangel según la cual, antes de 1810, la presencia masónica fue únicamente de individuos, todos extranjeros, quienes fueron condenados por la Inquisición.[18] Según Guedea, en la Nueva España "ni siquiera encontramos, no ya digamos documentación, sino alguna referencia digna de tomarse en cuenta que nos permita suponer la existencia de alguna logia masónica u otra sociedad secreta durante el siglo XVIII".[19]

Sobre una supuesta logia fundada en 1806 en la ciudad de México, a la cual hacen alusión los historiadores masones,[20] ellos mismos reconocen que "por desgracia no existe ninguna documentación sobre sus inicios, objetivos, duración".[21] La autora no considera el hecho y, por lo tanto, afirma que fue sólo a partir del movimiento independentista cuando se puede considerar el inicio de las sociedades secretas en México, los Guadalupes y la masonería.

La autora dedica poco espacio a la francmasonería, pero adelanta un punto novedoso, distinto de la posición adoptada por la historiografía masónica que quiso vincular insurrección independentista y masonería. En sus propias palabras, Guedea descubre que "en cuanto a otros grupos vinculados con la masonería [...] (aunque dedico menos tiempo a su estudio), la información que tengo pone de manifiesto que prácticamente ninguno de estos grupos tuvo una vinculación directa con el movimiento insurgente".[22]

[18] GREENLEAF, 1969 y RANGEL, 1932.
[19] GUEDEA, 1989, p. 47.
[20] MATEOS, 1884 y CHISM, 1899.
[21] GUEDEA, 1989, p. 48.
[22] GUEDEA, 1989, p. 57.

Sin embargo, la autora no menosprecia la aparición de estas sociabilidades entre 1813 y 1820, pues considera que aunque no

> desempeñaron un papel de primer orden en los acontecimientos ocurridos durante esos años en la Nueva España, sí son reflejo de un hecho [. . .] de gran importancia: la formación de distintos grupos que desde algunos de los principales centros urbanos buscaban alcanzar una participación cada vez mayor en la toma de decisión.[23]

Sobre esta labor organizativa previa, "sobre todo después de consumada la independencia", se constituirán las logias en verdaderos grupos de poder. Los estudios de Guedea son, por lo tanto, el primer intento serio para acercarse al espacio de estas sociabilidades nuevas, de "estas nuevas formas de hacer política", y un primer ensayo para superar la clásica lectura "masónica" y evaluar la influencia, red de estas organizaciones en los años previos a la consumación de la independencia. El aporte de Guedea constituye, también, un aporte esencial para futuras investigaciones del periodo y de la influencia de la masonería al inicio del México independiente.

Además de Guedea, sólo Guzmán[24] se había interesado en este periodo en un breve artículo que confirma el vínculo de fray Servando Teresa de Mier con la sociedad Lautaro, basándose en las obras de Rangel y de Zalce, y con citas de una carta inédita, hallada en el Archivo General de la Nación, que Carlos Alvear dirigó desde Londres a Rafael Mérida el 28 de octubre de 1811; en ese mensaje, Alvear denunciaba la participación de algunos americanos en aquella sociedad secreta, y comprobaba lo dicho por fray Servando durante el juicio que entabló la Inquisición en su contra.

Respecto al periodo posindependentista, el estudio de Dorantes[25] sobre la intolerancia religiosa en Jalisco entre

[23] GUEDEA, 1989, p. 62.
[24] GUZMÁN, 1966.
[25] DORANTES, 1976.

1824 y 1850 hace algunas alusiones a la lucha entre yorkinos y escoceses, remitiéndose a Olavarría y Ferrari,[26] quien, en su obra clásica sobre el México independiente de 1821 a 1855, presta una atención sostenida, a la masonería en la contienda política durante 1826-1828, sin mencionar sus fuentes. Sin embargo, en esta última obra, desaparecen las referencias a la masonería, posteriores a 1828, con la excepción de la fundación del rito nacional mexicano en 1848. La crisis política de los años 1826-1828, y la enconada lucha entre escoceses y yorkinos, llamó también la atención de Guzmán,[27] quien ofreció una serie de nueve documentos del fondo "gobernación" del Archivo General de la Nación, emitidos por los gobiernos estatales, que condenaban las logias. Su breve introducción a las fuentes reunidas no renueva las perspectivas desarrolladas por la historiografía francmasona sobre estas luchas políticas. Sin embargo, subraya, sin profundizar, un aspecto original de las nacientes logias: el carácter sincrético y poco ortodoxo de quienes organizaban fiestas y procesiones a santos de fervor español para los escoceses, y el de las dedicadas a la Virgen de Guadalupe, símbolo de independencia y mexicanidad para los yorkinos. Por su lado, Fisher[28] se interesó en el mismo periodo sin aportar nada nuevo. En fin, en un breve artículo, Junco[29] se acercó a estos mismos años de honda crisis política para destacar la condena de las logias por los prohombres de la independencia (Servando Teresa de Mier, Nicolás Bravo y Simón Bolívar). Pero el interés de este polemista antimasón consistía más bien en justificar el cierre de las logias por Franco en España, pues en "este trance aquel marchaba del brazo con Bolívar".

Con todo, la obra de mayor importancia para el periodo posindependentista es sin, lugar a dudas, la de Costeloe, dedicada al estudio de los partidos políticos en el México independiente de 1824-1835. El autor encuentra en las lo-

[26] Olavarría y Ferrari, 1884-1889.
[27] Guzmán, 1966.
[28] Fisher, 1939.
[29] Junco, 1952.

gias escocesas y yorkinas la matriz de la vida política de este lapso, o por lo menos, "una especie de estructura básica [...] que facilitaba los medios para la organización y la difusión de la propaganda política".[30] Para este investigador, el origen y la relación con las logias escocesas en el periodo anterior a la independencia no es claro, pues las fuentes son indirectas. De igual manera, los orígenes de las logias yorkinas son oscuros por tener acceso "a pocas fuentes manuscritas fidedignas". Sin embargo, según Costeloe, las logias no tienen que ser entendidas a partir de sus pretendidas y autoproclamadas funciones caritativas o filantrópicas, sino como "faros y lugares de reunión a las personas que sostenían creencias políticas comunes";[31] y en este sentido, son fundamentales para reconstruir la dinámica política del periodo. Por cierto, las logias no pueden ser abordadas sólo como espacios de políticos ambiciosos, aun si los estatutos tanto de yorkinos como de escoceses permitieron rebasar la cantidad, *estricto sensu*, de los miembros de las logias para cubrir de manera genérica a toda persona de determinadas ideas políticas y de cierta posición social. Las logias fueron probablemente portadoras de una cultura política específica, a la cual Costeloe presta poca atención; en particular, sirvieron para difundir las ideas de tolerancia religiosa y de secularización.

En este sentido, Martínez de Codes,[32] en un inteligente artículo basado en fuentes publicadas, abre una pista interesante al mostrar cómo "los proyectos reformistas de la administración de Gómez Farías se conjugaron muy bien con los principios de las logias", y aunque no fueron aplicados, ayudaron a definir los frentes en pugna en cuanto a secularización, abonando así el terreno para la etapa posterior de la reforma liberal.

[30] COSTELOE, 1975, p. 20.
[31] COSTELOE, 1975, p. 49.
[32] MARTÍNEZ DE CODES, 1993.

FRANCMASONERÍA Y PORFIRIATO

Un segundo conjunto de obras se refiere a la masonería durante la segunda mitad del siglo XIX. Lamentablemente, no existe ninguna investigación seria acerca de las logias en el movimiento mexicano de Reforma (1854-1876). En cambio, varios historiadores han empezado a tomar en serio las logias durante el porfiriato (1876-1911).

J. Cockroft,[33] quien escribió una obra clásica sobre los "precursores intelectuales de la revolución mexicana", es similar a otros investigadores en cuanto a la poca importancia que acorda a la francmasonería. Confirma su presencia en el anticlericalismo liberal, en la organización de los clubes liberales de 1901 e incluso su importancia, para Bernardo Reyes, en la formación de clientela política, en 1909, retomando aquí los aportes de E. Niemeyer,[34] pero no profundiza ni busca ampliar fuentes al respecto, a pesar de considerar (en pie de página) que "el papel de los masones en la política mexicana no debe ser subestimado".[35] Con las obras masónicas mexicanas en la mano (Zalce Rodríguez, Navarrete), Cockroft se contenta con afirmaciones tajantes: "inmediatamente los masones empezaron a apartarse del movimiento" liberal en 1901,[36] mientras Bastian[37] muestra lo contrario a partir de fuentes hemerográficas y archivos. Desde entonces, varios estudios han contribuido a modificar las perspectivas.

En primer lugar, Bastian y Guerra[38] han abordado las logias a partir del concepto de "sociedades de ideas", forjado por Augustín Cochin y por François Furet en el contexto francés anterior a la revolución de 1789. Tomando en cuenta que el régimen de Porfirio Díaz estableció un liberalismo conservador compuesto por los actores colectivos tradicionales de la sociedad holista, estos autores subrayan una evolu-

[33] COCKROFT, 1971.
[34] NIEMEYER, 1966.
[35] COCKROFT, 1971, p. 98.
[36] COCKROFT, 1971, p. 97, ZALCE RODRÍGUEZ, 1950 y NAVARRETE, 1957.
[37] BASTIAN, 1989.
[38] BASTIAN, 1990, 1992 y 1993 y GUERRA, 1985.

ción de las sociabilidades modernas en dos líneas: por un lado, van a servir de instrumento de difusión del liberalismo y de control político como lo ha adelantado F. Guerra, por otro, como lo ha mostrado Bastian, pueden ser espacios de resistencia para las sociedades protestantes y para una parte de la masonería que se apartó y rechazó el control de Díaz; además, Bastian comprobó la constante interacción entre logias provinciales y la resistencia al régimen en 1895, 1901 y 1910.

Esta nueva historiografía contribuye seriamente a renovar el estudio de la francmasonería por dos razones: por un lado, estos historiadores la consideran un actor político de primera importancia en el mantenimiento de un régimen autoritario y de la cohesión de las élites en el poder a través de sus sociabilidades. Guerra desarrolla, en particular, un amplio párrafo sobre la relación entre las logias y la élite política porfirista. Las logias fueron, para él, el ámbito donde se elaboró la opinión pública y donde se confrontaron los hombres en la búsqueda del poder político. En este sentido, significaron tanto ambientes de aprendizaje y de transmisión de la ideología liberal como un espacio de definición de los antagonismos políticos, lo que explica la constante división de las logias entre sí y el recurso a las diferentes lealtades que se confrontaron. La multiplicación de las logias son esfuerzos por parte de facciones políticas rivales, de construir su hegemonía. Guerra nos recuerda que el partido liberal mexicano del siglo XIX nunca lo fue, en el sentido moderno de la palabra, sino "un conjunto de solidaridades de logias, unidas en el rechazo de la antigua sociedad y en el intento de reformarla en el sentido de la ideología moderna".[39]

Por otro lado, Bastian y Guerra insertan el estudio de la francmasonería en el marco del desarrollo de las demás sociabilidades modernas de la segunda mitad del siglo XIX y proporcionan elementos para análisis comparativos. Bastian subrayó los límites del control político del régimen de Díaz sobre la francmasonería mediante el descubrimiento, en

[39] GUERRA, 1985, t. 1, p. 153.

ciertas redes asociativas masónicas, del germen de una cultura política liberal radical de resistencia al régimen.[40]

El estudio de Enciso Contreras sobre la francmasonería en el estado de Zacatecas en 1900-1901, es sin duda pionero por tomar en cuenta estos dos aspectos. Muestra cómo la francmasonería escocesa sirvió de espacio de formación del cacicazgo de Jesús Aréchiga, gobernador del estado hasta 1900, y de qué manera, una vez desplazado éste del poder por Díaz, las mismas clientelas masónicas se convirtieron en un espacio de resistencia. Por otro lado, este mismo investigador comparte el punto de vista de Bastian y de Guerra respecto al surgimiento de la oposición liberal en 1901, a partir de la larga práctica asociativa previa, forjada por logias y otras sociabilidades modernas.[41]

Masonería y jacobinismo revolucionario

Un tercer tipo de estudios de las relaciones Iglesia-Estado durante los años de intensa confrontación —1920-1940— han debido tomar en cuenta a la francmasonería, aunque hasta la fecha de manera marginal. Marta Elena Negrete dedica sólo un breve parágrafo, bajo el encabezado de "Protestantes, masones y judíos, trilogía consagrada por la vindicta católica".[42]

Este título refleja la comprensión limitada y superficial del fenómeno que no logra sino yuxtaponer estos tres actores sin explicar su eventual articulación, como lo deja suponer la denuncia global de la cual fueron objeto. La autora destaca, sin embargo, que las logias, durante la década de 1930, se propusieron llevar a la práctica leyes anticlericales, y describe algunas de las acciones llevadas a cabo a través de conferencias públicas pronunciadas por masones prominentes.

[40] Bastian, 1990, 1992 y 1993.

[41] José Enciso Contreras: "Masones en la revolución mexicana, el caso de Zacatecas: etapa precursora, 1900-1901". Comunicación presentada en el V Simposio internacional sobre la masonería española y América. Cáceres, mimeografiado.

[42] Negrete, 1988.

A pesar de esto, no entiende las sociabilidades modernas, pues apunta que "durante el gobierno de Cárdenas fueron muchos los empleados del gobierno que se incorporaron a la masonería", sin sospechar que quizá fue al contrario; vale decir que el gobierno estimuló la formación de logias y encontró sus clientelas políticas en la masonería que Davies llama "cardenista".[43] Es probable que la francmasonería sea esencial para explicar el contenido ideológico del anticlericalismo de los gobiernos revolucionarios y para entender la formación de clientelas políticas. Tal objeto merecería ubicarse en el corazón del estudio de las relaciones conflictivas Iglesia-Estado de 1930-1940, pero tendrá que esperar futuras investigaciones para revelarse.

Mientras tanto, parece que asistimos a una renovación de los estudios católicos y, por lo tanto, a la de un discurso militante antimasónico a nivel regional; por ejemplo, el libro de Contreras Orozco sobre el conflicto Iglesia-Estado en Chihuahua durante estos años de anticlericalismo revolucionario. Para explicar los levantamientos católicos y la persecución que sufrieron —ejemplificada por la muerte del padre Maldonado (1937), recientemente beatificado (1992)—, este autor consagró la primera parte de su obra a la "conspiración" masónica y protestante en Chihuahua durante los años 1920 y 1930, con todos los viejos prejuicios sobre el tema. Sin embargo, sin mencionar sus fuentes, ofrece datos sobre las principales logias chihuahuenses entre 1880 y 1940 (en particular, listas de grandes maestros) y sobre los lazos de la francmasonería chihuahuense con los gobiernos de este mismo periodo.[44]

CONCLUSIÓN

En cierto sentido, el hecho de que se preste mayor atención a la francmasonería en un panfleto católico que en una obra histórica sobre las relaciones Iglesia-Estado, durante los

[43] DAVIS, 1976.

[44] CONTRERAS OROZCO, 1992.

años de 1930, refleja el escaso interés que aún les merece el tema a los historiadores profesionales. La renovada importancia que revisten ahora las sociabilidades modernas del liberalismo quizá estimule la investigación del tema, pero no ha desembocado aún, en una comprensión sistemática del desarrollo de la masonería en México. El rápido balance historiográfico que acabamos de exponer revela que sólo existe un conocimiento fragmentario de la acción de estas sociabilidades, que caracterizadas por su pluralidad organizativa, por lo tanto, habrá que considerar en plural: las francmasonerías. Sin embargo, puede cuestionarse la utilidad de un estudio lineal del desarrollo de la francmasonería. Al leer las tentativas francmasonas, una historia institucional de estas organizaciones sería tediosa, poco provechosa, inútil, si se tratase de restituir solamente las luchas internas entre facciones y los múltiples cismas. En cambio, si nos preguntamos qué elementos políticos, sociales o ideológicos caracterizaron a las francmasonerías en México, a lo largo de su historia, y si consideramos las distintas asociaciones masónicas como un mismo fenómeno, a pesar de sus divisiones, este análisis podría permitir la construcción de un objeto importante para la historiografía. Cuatro elementos por explorar pueden ser de provecho para la investigación.

En primer lugar, el estudio de las logias en la larga duración de la modernidad contemporánea, permitiría construir una historia del anticatolicismo y del anticlericalismo, como ideología estructuradora de una continua acción política de minorías activas en la modernidad mexicana.

Es probable que la misma capacidad de constante recuperación de la Iglesia católica, ante las embestidas liberales, ha asegurado de manera paralela el perseverante renacimiento de una de las pocas organizaciones destinadas a combatir el catolicismo a nivel ideológico y a facilitar o proporcionar los métodos organizativos de una acción política anticlerical. En este caso, la reconstrucción del perímetro de las logias, en sus distintas etapas, podría dejar ver la continuidad de una geografía político-liberal y anticlerical opuesta a otra, conservadora y católica, durante casi dos largos siglos. En particular, el estudio de la implantación rural de las logias

sería probablemente fundamental para percibir el surgimiento del liberalismo popular antes, durante y después de la Reforma liberal. Al respecto parece significativo que se intente a menudo historiar el catolicismo cubriendo la historia contemporánea de México. Pero uno puede preguntarse si es posible entender la lógica de la acción católica sin tener acceso a una historia política y social de la francmasonería que permita reconstruir la historia del anticatolicismo, y más allá, del combate por el laicismo.

En segundo lugar, las francmasonerías, como lo han señalado Guedea y Costeloe, fueron el germen de la vida política. Ellas sirvieron de semillero de variados dirigentes políticos en pugna, no solamente contra la Iglesia y el "partido clerical", sino también entre sí. Por lo tanto, el estudio de las transformaciones de la difusión de la francmasonería permitiría indagar a qué factores respondieron estos cambios y reconstruir la evolución misma del liberalismo al grado de sus proyectos, éxitos y fracasos en conseguir arraigo dentro de la sociedad civil o, por el contrario, en sus tentativas de asentar los mecanismos de control político del Estado a niveles nacional y regional. Por cierto, un estudio de larga duración podría acercarnos a la cuestión de la continuidad entre logias y partidos políticos modernos que surgieron hasta el maderismo. Incluso después de la irrupción de los partidos, el uso de las logias como redes informales de acción política deja entender un paralelismo, una complementariedad entre partido y logias que merece estudiarse, como parece dejarlo ver la existencia de logias cardenistas.

En tercer lugar, las francmasonerías fueron portadoras de una cultura política específica centrada en la idea del laicismo, estrechamente ligada a la "tradición republicana de buen gobierno".[45] En la medida en que detrás del anticlericalismo estaba este principio, el estudio de la bibliografía masónica, incluso de los discursos pronunciados por francmasones durante los actos públicos, a menudo cívicos, nos permitiría restituir la génesis de las actitudes política y moral que han contribuido a forjar el México republicano con-

[45] HERNÁNDEZ CHÁVEZ, 1993.

temporáneo. En particular, sería sumamente importante entender la influencia de las logias y de los francmasones mismos en el desarrollo de la educación pública en México y en la defensa del laicismo y de las ideas republicanas.

En fin, sabemos que existieron logias étnicas, en particular españolas, francesas, estadounidenses o de trabajadores chinos en México, durante la primera mitad del siglo XX. Conocer estas redes asociativas podría permitir profundizar la historia de las minorías extranjeras en México.

Para seguir estas cuatro pistas de investigación que no pretenden la exhaustividad, hace falta una labor de reconstrucción del universo masónico a lo largo de los siglos XIX y XX, a la manera de Guedea para los Guadalupes de los años 1810. En la línea de lo que Guerra destaca con vigor en el marco más amplio de la modernidad hispánica, tal esfuerzo permitiría "examinar dónde, cuándo, en qué medios y en qué campos las mutaciones se producen, es decir, esbozar una geografía y una cronología de la Modernidad [...]".[46] En este sentido, la construcción de bancos de datos sistematizados sobre los actores de las logias y sobre éstas mismas, será imprescindible para establecer las geografías históricas sucesivas de estas minorías activas, portadoras de una modernidad política. Muchos pueden quejarse de la dificultad del acceso a los archivos y fuentes primarias masónicas. Sin embargo, para el porfiriato, además del Archivo Porfirio Díaz, donde a menudo aparecen documentos masónicos comunicados al "Gran Maestre" que fue Díaz, disponemos de una serie de boletines francmasones *El boletín masónico* (1880, 1886, 1892 y 1898), *El anticlerical* (1887-1888), *La Cruz Templaria* (1887), *El Boaezo* (1893-1901), para citar sólo algunos, que pueden proporcionar las bases para una investigación prometedora. Es también muy probable que sean útiles muchas fuentes hemerográficas y archivos regionales. Esto significaría el beneficio del conocimiento profundizado y descentralizado de la historia política y social del México republicano.

[46] GUEDEA, 1992, p. 86.

REFERENCIAS

BASTIAN, Jean-Pierre

1989 *Los disidentes, sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.

1990 *Protestantes liberales y francmasones, sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica-CEHILA.

1992 "Modelos asociativos europeos, liberalismo radical y ruptura revolucionaria en México 1867-1911", en *Europa e Iberoamérica, cinco siglos de intercambios. Actas del IX congreso internacional de historia de América*. Sevilla: AHILA Junta de Andalucía, tomo III, pp. 427-440.

1993 "La francmasonería dividida y el poder liberal en México, 1872-1911", en *Masonería española y América. V Simposio internacional de Historia de la masonería española*, J.A. Ferrer Benimeli (coord.). Zaragoza: Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, tomo 1, pp. 415-435.

COCKROFT, James D.

1971 *Precursores intelectuales de la Revolución (1900-1913)*. México: Siglo Veintiuno Editores.

CONTRERAS OROZCO, Javier H.

1992 *El mártir de Chihuahua, persecución y levantamientos de católicos, vida y martirio del P. Pedro Maldonado*. Chihuahua: Centro Librero La Prensa.

COSTELOE, Michael P.

1975 *La primera república federal de México (1824-1835). Un estudio de los partidos políticos en el México independentista*. México: Fondo de Cultura Económica.

CHISM, Richard E.

1899 *Una contribución a la historia masónica de México*. México: Imprenta del Minero Mexicano.

D'ACOSTA, James L.

1983 "Notes on the History of Toltec Lodge", en *Proceedings of the M. W. York Grand Lodge of Mexico F. and A.M.* México: Artes Gráficas México, pp. 55-71.

DAVIES, Thomas B.

1976 *Aspects of Freemasonry in Modern Mexico, an Example of Social Cleavage*. Nueva York: Ventage Press.

DORANTES, Alma

1976 *Intolerancia religiosa en Jalisco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional de Occidente «Cuadernos de los Centros, 29».

ESPADAS Y AGUILAR, Ramón

1962 *Historia general de la francmasonería progresista universal, su filosofía*. México: Edición del autor.

FISHER, Lilian E.

1939 "Early Masonry in Mexico, 1806-1828", en *Southwestern Historical Quarterly*, 42 (ene.), pp. 198-214.

FOLANGE, Marcos E.

1981 "History of Masonry in Mexico, 1791-1950, a Synthesis", en *Proceedings of the M. W. York Grand Lodge of Mexico F. and A.M.* México: Artes Gráficas, pp. 44-62.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús

1957 *La masonería en la historia y en las leyes de México*. México: Jus.

GREENLEAF, Richard

1969 "The Mexican Inquisition and the Masonic Movement: 1751-1820", en *New Mexico Historical Review*, 44:2 (abril), pp. 92-117.

GUEDEA, Virginia

1989 "Las sociedades secretas durante el movimiento de independencia", en RODRÍGUEZ, pp. 19-44.

1992 *En busca de un gobierno alterno: Los Guadalupes de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

GUERRA, François-Xavier

1985 *Le Mexique de l-Ancien Régime à la Revolution*. París: L'Harmattan, 2 tomos.

GUZMÁN, José R.

1966 "Proscripción de sociedades secretas en 1828", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 7, pp. 693-790.

1967-1968 "Fray Servando Teresa de Mier y la sociedad Lautaro", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 7ª época, pp. 257-288.

HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia

1993 *La tradición republicana del buen gobierno*. México: El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.

JUNCO, Alfonso

1952 "La masonería condenada por los prohombres de la Independencia", en *Cuadernos Hispanoamericanos* 30, pp. 295-303.

MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María

1993 "El impacto de la masonería en la legislación reformista de la primera generación de liberales en México", en *Masonería española y América. V Simposio internacional de historia de la masonería española*, J.A. Ferrer Beneimeli (coord.). Zaragoza: Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, tomo I, pp. 129-145.

MARTÍNEZ ZALDÚA, Ramón

1957 *Historia de la masonería en Hispano-América*. México: Costa Amic.

1965 *La masonería en Hispanoamérica. Su influencia decisiva en la Revolución mexicana*. México: Costa Amic.

MATEOS, José María

1884 *Historia de la masonería en México desde 1806 hasta 1884*. México: La Tolerancia.

MCLEISH, John Lewin

1918 *Highlights of The Mexican Revolution. Some Previous Unwritten History of the Beginning and Growth of Constitutional Governments in the Southern Republic*. Cincinnati: Menace Publishing.

NAVARRETE, Félix

1957 *La masonería en la historia y en las leyes de México*. México: Jus.

NEGRETE, Marta Elena

1988 *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México, 1930-1940*. México: El Colegio de México-Universidad Iberoamericana.

NIEMEYER, Eugen V.

1966 *El general Bernardo Reyes*. Monterrey: Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León.

OLAVARRÍA Y FERRARI, Enrique

1884-1889 *México a través de los siglos. México independiente, 1821-1855*, tomo IV. México-Barcelona, sin editorial.

RAMOS GÓMEZ Y PÉREZ, Luis

1987 *Bibliografía masónica en bibliotecas de la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (mimeografiado).

RANGEL, Nicolás

1932 *Los precursores ideológicos de la guerra de Independencia: la masonería en México, siglo XVIII*. México: Talleres Gráficos de la Nación, 2 tomos.

RODRÍGUEZ O., Jaime E. (comp.)

1989 *The Independence of Mexico and the New Nation*. Los Ángeles, Calif.: University of California Press.

SANTOS, Luis Umberto

1976 *Historia de la masonería*. México: Editores Mexicanos Unidos.

TIMMONS, Wilbert H.

1950 "Los Guadalupes: A Secret Society in the Mexican Revolution for Independence", en *The Hispanic American Historical Review*, XXX:4 (nov.), pp. 453-479.

TORRE Y VILLAR, Ernesto de la (comp.)

1985 *Los Guadalupes y la independencia, con una selección de documentos inéditos*. México: Jus.

ZALCE RODRÍGUEZ, Luis J.

1950 *Apuntes para la historia de la masonería en México, de mis lecturas y mis recuerdos*. México: 2 tomos.

DESCONTENTO CAMPESINO E HISPANOFOBIA. LA TIERRA CALIENTE A MEDIADOS DEL SIGLO XIX

Romana FALCÓN
El Colegio de México

EN LOS FRECUENTES E INTENSOS choques que tuvieron lugar entre españoles y mexicanos, al mediar el siglo pasado, hubo un escenario repetido: las plantaciones azucareras y fábricas del dulce de las tierras bajas y cálidas, en los actuales estados de Morelos y Guerrero. Uno de los puntos culminantes de estos conflictos fue el tristemente célebre asesinato de españoles en las haciendas de San Vicente, Chiconcuac y Dolores, en diciembre de 1856; fue la gota que derramó el vaso en los tensos nexos entre ambas naciones, pues llevó al rompimiento de relaciones pocas semanas después.

La larga serie de sucesos violentos se nutría, para empezar, del fuerte sentimiento "antigachupín" que marcara los primeros pasos de la joven nación mexicana. En primer lugar, estas tierras habían sido bastión de la lucha independentista, en la cual se forjaron dirigentes como Vicente Guerrero y Juan Álvarez. Además, perduraba el recuerdo de las trabas que el gobierno español puso al reconocimiento del México independiente, de la frustrada invasión de Barradas, así como de la expulsión de españoles que afectó a familias terratenientes de la región, como los García Icazbalceta. En todo México subsistían resentimientos en contra de aquellos de origen peninsular por su posición privilegiada en la economía del país.[1]

[1] SIMS, 1974 y SINDICO, 1980, pp. 27 y ss.

Otra raíz profunda y útil para comprender, tanto los acontecimientos de Chiconcuac, como toda una serie de sucesos similares que tuvieron lugar en la tierra caliente, por lo menos desde los años cuarenta y hasta los sesenta del siglo pasado, es la extrema debilidad que resentía el Estado mexicano causada por las guerras civiles, la invasión de Estados Unidos y la pérdida de la mitad del territorio. Entre los campesinos de los pueblos y haciendas, de amplias regiones del suroeste, prendió un vigoroso movimiento agrarista bajo el liderazgo del caudillo y cacique regional, el general Juan Álvarez, que constituyó una expresión acabada del liberalismo radical o puro.[2]

Este artículo hará hincapié en otro ángulo del análisis: el universo social dentro de los cañaverales y fábricas del dulce y su entorno inmediato —los pueblos vecinos—, para examinar las fuentes de tensión que marcaban esos mundos semicerrados y donde las hostilidades entre individuos y grupos llegaban fácilmente a su punto de ebullición. A continuación se adentrará en las vivencias, percepciones e ideas de aquellos de origen hispano y de campesinos mexicanos para explicar sus relaciones y, sobre todo, sus enfrentamientos. Teniendo como punto de partida la documentación de españoles, y de los descendientes que aún se identificaban con ellos, se reconstruirán, en parte, las razones de los trabajadores de la tierra y, sobre todo, la forma en que los españoles o mexicanos españolizados vivieron y explicaron esos resentimientos y explosiones campesinas en su contra.

Plantaciones y pueblos

Los enfrentamientos entre pueblos y campesinos de la tierra caliente contra propietarios y encargados del orden —en particular los de origen hispano— se inscribían en una historia de largo alcance. Hacía mucho que aquí se habían gestado conflictos sociales, políticos y laborales, así como odios raciales que dieron pie a una guerra soterrada y a varias

[2] Mallon, 1989.

explosiones de violencia espectacular. Desde el inicio del virreinato, la principal región cañera giró en torno a los fértiles valles y cañadas de Cuautla, Amilpas y Cuernavaca. Hernán Cortés, Marqués del valle de Oaxaca, incluyó entre sus propiedades el valle de Cuernavaca, donde construyó un ingenio y asentó una agricultura comercial azucarera que abastecía a la capital del reino.

Después de la gran crisis demográfica de inicios de la colonia, tuvieron lugar profundos reacomodos económicos, sociales, políticos y tributarios que llevaron a fundar nuevos pueblos y congregaciones de indios. A lo largo del virreinato, en los parajes despoblados de estas planicies se fueron expandiendo empresas de agricultura comercial, propiedad de españoles o administradas por ellos; eran éstos, personajes influyentes, generalmente ligados a tareas comerciales o administrativas del marquesado del valle o de la corona.

Como la producción del dulce requería de gran cantidad de mano de obra permanente, y como los reyes españoles prohibieron que se utilizara a la población indígena para estas difíciles tareas, se importaron numerosos esclavos negros. Parte importante de la sociedad local giró en torno a estas plantaciones e ingenios. En los alrededores de Cuautla y Cuernavaca aparecieron "pueblos-empresa": poblaciones dependientes de las haciendas o que se localizaban dentro de ellas, en las que residían tanto "operarios" de origen africano como indígenas. Surgió aquí una población étnicamente diferenciada de mestizos y mulatos. En el México independiente, la fuerza económica y social que tenían estos pueblos permitió consolidar su poder político al convertirse en cabeceras de municipios, y contar, en algunos casos, con representación religiosa.[3]

En la segunda mitad del siglo XVIII, se multiplicaron los litigios por tierras y aguas, en parte, por el aumento demográfico y en parte, por la expansión de los cañaverales.

[3] MENTZ, 1988, pp. 71-83. Un caso de este mestizaje es Sochitepec —pueblo central en esta historia—, que a mediados del siglo XIX contaba con 243 habitantes, de los cuales 41%, eran mulatos; 35, indios, 8, mestizos, y 14.8% castizos españoles.

Dichas querellas eran largas y complejas debido a la ambigua situación legal originada desde la época de las congregaciones, que hacía sumamente difícil deslindar la propiedad de tierras y aguas que correspondía a las diversas comunidades, ranchos y haciendas; no obstante, ello no impedía a los pueblos tener una noción clara sobre cuáles eran los recursos naturales que consideraban herencia de sus antepasados y propiedad suya.[4] Mientras las haciendas buscaban dotaciones adicionales de agua, tierra y mano de obra con el fin de abaratar la producción del dulce, los pueblos luchaban por asegurar sus ancestrales derechos sobre los mismos recursos. Quedaban aquí planteados los dos argumentos de este drama.[5]

Aunque los años que van de las reformas borbónicas a la intervención francesa, constituyen unos de los menos estudiados en la historia económica mexicana, varios autores que han examinado esta zona azucarera señalan la importancia de las transformaciones. El movimiento independentista tuvo aquí un gran efecto y logró articular los intereses locales de las clases populares. La disrupción política, económica, de transporte y militar dañó considerablemente las grandes fincas —particularmente, las dedicadas a la economía de exportación—, y permitió a las comunidades indígenas y a los pequeños agricultores mayor independencia, capacidad de negociación, así como un mejor acceso a la tierra y al agua. Los campesinos, incluso, se posesionaron de los terrenos de algunas haciendas destruidas, como Nexpa y Tetecala.[6]

En la década de 1840, algunas grandes propiedades fueron despertando del letargo económico y, al aumentar su ofensiva sobre los recursos naturales, acabaron con esa era de autonomía relativa para los pueblos. Así, tuvieron lugar cambios estructurales dentro de las plantaciones e ingenios:

[4] MENTZ, 1988, p. 77.

[5] CRESPO, 1988, pp. 37 y ss. y 84 y ss.

[6] Éstas son las conclusiones a las que ha llegado un experto en la región, MARTIN, 1985, pp. 194 y ss.

el capital se impuso sobre otros factores económicos, marcando el tránsito hacia una era de modernización.[7]

El mercado de haciendas y ranchos se distinguió por una importante movilidad. Grandes familias de terratenientes, por lo general ligadas a actividades comerciales, amasaron el capital suficiente para consolidar su propiedad rústica. Hacendados de la tierra caliente, arruinados o con sus fincas hipotecadas —como los dueños de la hacienda y fábrica de aguardiente de Dolores, central en esta historia—,[8] fueron remplazados por otros con solvencia económica. Varios estudios sobre familias españolas —como la de Isidoro de la Torre y la de los comerciantes García Icazbalceta— han documentado esta situación. En 1850, estos últimos lograron asegurar sus propiedades azucareras de Santa Ana Tenango y San Ignacio Urbieta. Una vez liquidadas las deudas que habían acumulado por años, pudieron dedicar su capital y energía a inversiones redituables, como concentrar el procesamiento de la caña en una de las haciendas, Santa Ana Tenango, así como incrementar el agua que regaba sus propiedades y las tierras a su disposición. Eso arrastró tensiones con los pueblos colindantes. Al mediar el siglo, en Santa Ana Tenango se había dado ya el preludio necesario para la modernización y racionalidad del desarrollo propiamente capitalista que tendría lugar en el último cuarto del siglo.[9]

Otra muestra de la manera en que durante los años cuarenta se volvió a echar a andar la rueda de la historia económica, fue la hacienda azucarera de San Antonio de Atlacomulco, distrito de Cuernavaca, propiedad del Duque de Terranova y Monteleone, heredero de los bienes de Her-

[7] Esta sujeción de lo laboral a los requerimientos del capital es la tesis del estudio de SINDICO, 1980.

[8] AHGN, notario 465, Domingo Negreiros, Protocolo de préstamo con hipoteca, 2 pp., 10 de abril de 1847, Préstamo de Juan Echeverría a Ignacio Silva del comercio de Cuernavaca dando como hipoteca la hacienda de Dolores a cambio de 4 000 pesos.

[9] SINDICO, 1980, pp. 50-69. En el caso de De la Torre, en 1855 había comprado San Carlos Borromeo y Anexas en el distrito de Yautepec, HUERTA, 1978, pp. 167 y ss.

nán Cortés. Hacía siglos que esta propiedad sufría fricciones con las comunidades colindantes por la falta de definición de linderos.[10]

Durante las épocas de depresión económica y convulsión política que siguieron a la independencia, se había intentado, sin éxito, vender o arrendar estas tierras, pero a mediados de los años cuarenta, el panorama había dado un vuelco. En 1845, cuando Guillermo Prieto —uno de los más inquietos periodistas del siglo XIX— visitó esta zona, le impresionaron sus recientes mejoras administrativas y la "perfección del trabajo". Prieto no dudó en calificarla de "negociación modelo", llena de moral, bienestar y "sabias economías".[11] Tres años más tarde, Lucas Alamán, el notable político e ideólogo conservador, administrador de los bienes de los herederos del conquistador de Extremadura, se congratulaba de que poco a poco se habían liquidado deudas, y de que la finca empezaba a dejar ganancias importantes debido, sobre todo, al alza del precio del dulce y a la expansión de la demanda. Atlacomulco —probablemente la principal propiedad española en la región—, llegó entonces a colocar panes de azúcar y de miel en el mercado europeo, mandándolos bajo la bandera española. Al mediar el siglo, llegaban atajos de mulas para sacar mieles y panes de azúcar al puerto de Acapulco, y de ahí enviarlos a California, donde la demanda había aumentado como resultado de los miles de inmigrantes atraídos por la "fiebre del oro". Sin embargo, a pesar de sus inversiones, no alcanzaban a satisfacer todos los pedidos. Las ganancias se debían también a mejoras en el proceso productivo: la introducción de caña "habanera", que producía más que las variedades criollas acostumbradas. Alamán señalaba el interés generalizado en la región por modernizar la maquinaria mediante su importación de otros países de América.[12]

[10] BARRET, 1977, pp. 42-43. Alamán a duque de Terranova y Monteleone, 3 de abril de 1848, en ALAMÁN, 1947, t. IV, p. 400.

[11] PRIETO, 1982, pp. 35 y ss.

[12] Según Alamán, un terrateniente del rumbo viajó a Estados Unidos para traer la más perfeccionada maquinaria que ahí se conocía, y el resto

Esta nueva lógica económica incrementó los enfrentamientos con los pueblos. Alamán se propuso allegarse recursos cobrando los numerosos "censos" atrasados por propiedades originalmente pertenecientes a la descendencia de Cortés y que las comunidades habían comprado, pero que aún no finiquitaban. El intento por sacarles "algo, cuando no sea todo" se convirtió en "algo odioso" y razón de conflictos directos. Más problemas originó el objetivo central de adquirir tierras "muy necesarias" que la finca arrendaba a comunidades indígenas vecinas, según una extendida costumbre virreinal. Para ello, Alamán no omitió gasto ni esfuerzo alguno. Típica fue la relación con el pueblo de Acapancingo, que hacía tiempo arrendaba un terreno a Atlacomulco. Alamán decidió emprender lo necesario para "a cualquiera costa, hacerse [...] en propiedad de esas tierras". Además de lo económico, la compra era "muy necesaria para evitar las desagradables contestaciones" de los del pueblo. Se trataba, pues, de algo más profundo: asegurar un claro dominio de los grandes propietarios sobre las comunidades.[13] Ciertas autoridades estatales coadyuvaron a construir este orden social. Al menos en 1852, aprobaron la enajenación de los terrenos del pueblo de Jiutepec en beneficio de Atlacomulco.[14] Una estudiosa concluye que, aún cuando los pueblos de esta región lograron mantener un control comunitario de sus tierras, sufrieron un embate político corrosivo, pues los hacendados pudieron manipular a su

---

de propietarios planeaba invertir en algo similar. Alamán a duque de Terranova y Monteleone, 12 de julio y 12 de septiembre de 1848, 12 de enero y 3 de febrero de 1849, 9 de marzo de 1850, en ALAMÁN, 1947, t. IV, pp. 475-492 y 524.

[13] A fines de 1850, momento de explosión social, para Alamán era evidente que los indios estaban "más dispuestos a cogerse las tierras agenas que a reconocer y pagar censos en las propias". Alamán a duque de Terranova y Monteleone, 25 de febrero de 1847, 3 de febrero, 3 y 16 de marzo, 12 de junio, 12 de agosto de 1849 y 3 de noviembre de 1850, en ALAMÁN, 1947, t. IV, pp. 440-443, 492-507 y 547-549. Sobre la renta de tierras a comunidades indígenas véase MARTIN, 1985, pp. 93 y ss.

[14] DÍEZ, 1933, pp. cxxvii y ss.

favor las instancias de gobierno y justicia, presionar por apropiarse las tierras que los pueblos les arrendaban y, poco a poco, privatizar las propiedades comunales.[15] Este tipo de querellas, algunas centenarias, punteaban el mapa de la tierra caliente, así como los escenarios repetidos del conflicto hispano-mexicano. Desde la era virreinal, Coahuixtla era conocida por sus querellas con los poblados vecinos, como el barrio de Yecapixtla y la ciudad de Cuautla.[16] Las haciendas de Treinta Pesos, Puente y Chiconcuac despojaron de tierras y aguas al pueblo de San Bartolomé Atlacholoaya, cuyos títulos databan de 1644. En Chiconcuac, las disputas en torno al agua databan por lo menos de 1806, y las quejas de los de San Bartolomé contra su propietario, el español Vicente Eguía, de inicios de la guerra independentista.[17] Muy antiguas, también, eran las querellas violentas entre los pueblos de Sochitepec y Alpuyeca contra Chiconcuac, finca que "desde por principios del siglo décimo sexto [...], les ha traído muchos males sufriendo sus pueblos [...], muchos despojos [...], sin poderles resistir por la carencia de los títulos".[18] Todo esto representa una de las raíces profundas que nutrían la fobia "antigachupina". Aun cuando los procesos modernizadores de la quinta y sexta décadas del siglo pasado podrían considerarse moderados y de éxito relativo, comparados con los del porfiriato, la "protoindustrialización" que entonces tuvo lugar, sacudió el tejido social dentro de las plantaciones e ingenios. Como se verá, algunas fábricas de dulce alcanzaron mejoras en infraestructura y tecnología, buscaron mercados mayores,

[15] MENTZ, 1988, p. 156. A principios de los cincuenta existían en el partido de Cuernavaca, 30 pueblos, entre ellos Sochitepec y 13 haciendas, incluyendo entre las de propiedad española, Atlacomulco, San Vicente, Dolores, Chiconcuac, Treinta Pesos y Puente. En el de Cuautla, Morelos, estaban localizados 27 pueblos y diez haciendas, entre ellas Hospital, Buenavista y Coahuixtla. *Estadística*, 1980, p. 84.

[16] MARTIN, 1985, pp. 61 y 113.

[17] Documentos citados en DÍEZ, 1933, pp. 313 y 271.

[18] Documentación citada en HART, 1990, nota 32.

como la profesionalización de la administración, la división del trabajo y el control de los operarios.[19]

El panorama de los avances introducidos en infraestructura y tecnología muestra notables contradicciones y desfases entre las fincas de la región. Mientras algunas haciendas de propiedad española, como Santa Ana Tenango y San Ignacio, continuaron utilizando básicamente los mismos métodos de cultivo, molienda y drenaje desde el siglo XVII hasta el porfiriato,[20] otras fueron modernizándose; es interesante notar que personajes de la época se entusiasmaron con los adelantos y eficiencia de las haciendas azucareras. En 1841, cuando la Marquesa Frances Calderón de la Barca, esposa del primer ministro de España en México, visitó la tierra caliente, se consideraba que tanto en sistemas de irrigación como en maquinaria, los adelantos eran comparables a los de Jamaica.[21] Guillermo Prieto también quedó impresionado por las mejoras logradas en la producción del dulce: el cuidado en las operaciones, el escrupuloso aseo, la destreza de los operarios, el cuantioso capital invertido y los numerosos brazos que empleaba.[22]

Lo que sí es un hecho es que la mayoría de las haciendas, moliendas, trapiches e ingenios que llegarían a ser teatro frecuente de los antagonismos hispano-mexicanos se encontraban enfrascados en procesos de modernización tecnológica y de centralización económica. Algunas de las innovaciones provenían del extraordinario desarrollo de esta rama económica en Cuba y en Puerto Rico. La primera gran plantación que aclimató caña procedente de las Antillas españolas fue la del español Hermenegildo Feliú, la cual

[19] La idea de la protoindustrialización en MENTZ, 1988 y SINDICO, 1980. Véase el modelo propuesto por NICKEL, 1988, pp. 19 y ss.

[20] SINDICO, 1980, pp. 126 y ss.

[21] CALDERÓN DE LA BARCA, 1843, pp. 320 y ss. Para la marquesa, incluso, había un mérito mayor que en otras regiones, pues los propietarios mantenían a sus haciendas fértiles y productivas, no obstante las revoluciones sangrientas, el frecuente cambio de dueños y la inseguridad reinante en el valle de Cuernavaca.

[22] PRIETO, 1982, pp. 63 y ss.

desde 1840 sacudió el medio del azúcar con la introducción de tres nuevas variedades de caña en su hacienda de Chiconcuac.[23] Varios propietarios españoles se capacitaron tecnológicamente. Los Mendoza Cortina, por ejemplo, se distinguieron por invertir en la actualización del ingenio de Coahuixtla para convertirlo en la avanzada tecnológica del dulce y del aguardiente. Esta familia, cuyos conflictos con los trabajadores eran casi legendarios, renovaron en 1847 su contrato de arrendamiento de dicha hacienda, donde, además de operar los cañaverales, el trapiche y la tienda de raya, instalaron una moderna y costosa fábrica de aguardiente.[24]

Por su lado, Ramón Portillo y Gómez, dueño de la hacienda e ingenio de Real del Puente y de la fábrica de aguardiente de Buenavista —propiedad que desde fines de la colonia tenía querellas por tierra y agua con Cuautla—,[25] cobró fama por su dedicación en el cultivo de caña y la elaboración de azúcar, por formar centros de experimentación agrícola y por los estudios que realizó, que fueron guía en el progreso de esta industria.[26] Portillo se desempeñó como vicecónsul honorario de España en Cuernavaca en los años cincuenta. En dicho cargo, hubo de enfrentar situaciones delicadas, aunque en fincas de compatriotas suyos, más que en las propias.[27]

Las tres haciendas centrales de esta historia: San Vicente, Dolores y Chiconcuac, del español Anacleto Polidura, ejemplificaron el alto costo social que en ocasiones arrojaba la

[23] CRESPO, 1988, pp. 346 y ss.

[24] AHGN, notario 677, Manuel Taboada, contrato de arrendamiento entre Orden de Dominicos y Mendoza Cortina, 19 de julio de 1847 y AMAE, H, 1.2.1.45, expediente sobre Mendoza Cortina, septiembre de 1856.

[25] MARTIN, 1985, pp. 112-113.

[26] RUIZ DE VELASCO, 1937, pp. 134 y ss. Fue en Buenavista donde tuvo lugar la primera transformación industrial de la elaboración de alcohol con base en fermentos apropiados a la región.

[27] PORTILLO Y GÓMEZ, 1984 y CRESPO *et al.*, 1988, pp. 342, 542 y 681. En las fincas de Portillo parece haberse tratado con consideración a los trabajadores. RUIZ DE VELASCO, 1937, p. 156, refiere que la esposa de Portillo hacía grandes labores de beneficencia.

modernización. Cuando, al mediar el siglo, se colocaron en el mercado, las compró a buen precio, un compatriota suyo: Pío Bermejillo.[28] El cambio de manos modificó la tónica empresarial. Polidura se había arruinado cuando intentó modernizar sus fincas y sembró más caña de la que podía procesar en sus moliendas de Chiconcuac y de San Vicente. Eso, más su carencia de tierras irrigadas, lo habían llevado a la quiebra. Bermejillo giró el rumbo e hizo fuertes inversiones para rehabilitar el molino de Dolores. La nueva estrategia provocó problemas con los "realeños", quienes súbitamente perdieron su tradicional acceso a terrenos de subsistencia. Como se verá, uno de los inculpados y ejecutados por los asesinatos de diciembre de 1856, había padecido precisamente esta pérdida de derechos ancestrales, la que ponía en peligro sus capacidades de sobrevivencia.[29] Al igual que la lucha por la tierra, los cambios en el trato que recibían quienes laboraban en plantaciones e ingenios, serían definitivos para crear el clima que culminaría en las repetidas matanzas de españoles que, por largos años, aquí tuvieron lugar.

El mundo laboral

La producción de azúcar y alcoholes demandaba condiciones tan extremas, extenuantes y peligrosas que la introducción de la caña en el Nuevo Mundo trajo como corolario la implantación de diversos sistemas de esclavitud. En la Nueva España, el emperador Carlos V, decretó que estos duros trabajos los llevasen a cabo los esclavos africanos, para cuyo efecto se llevaron grandes remesas al marquesado del valle. En la zona de Cuernavaca y Amilpas, el mestizaje de negros con los trabajadores libres, con quienes enfrentaban destinos comunes y compartían la vida cotidiana, se dio temprana y fácilmente. En el siglo XVIII fue descendiendo

[28] Alamán a duque de Terranova y Monteleone, 13 de mayo de 1849, 1º de febrero de 1851, en Alamán, 1947, t. iv, pp. 500 y ss. y 558.
[29] Mallon, 1989, pp. 81 y 82.

definitivamente el peso relativo de la población esclava en las plantaciones e ingenios aun cuando, frecuentemente, los operarios más calificados —como el purgador— continuaron siendo de origen africano.[30] En el rigor característico de esta industria habrían de encontrarse otras raíces del malestar. Al mediar el siglo XIX, la producción continuaba bajo el control de una compleja jerarquía heredada de la era colonial. En las plantaciones, el ordenamiento del trabajo y de la autoridad eran sumamente marcados, y tenía en su vértice a los administradores y segundos de campo: las autoridades inmediatas que supervisaban el trabajo agrícola hasta el momento de entregar la caña en el batey. A continuación venían los mayordomos y una serie de responsables directos de las tareas cotidianas: patrones de yunta, capitanes de zurcada, caporales, vaqueros y peones. La rutina del campo comenzaba muy temprano, con las órdenes del administrador a las cuadrillas —diez a 12 personas dirigidas por el capitán o mandón—; había quienes trabajaban por tarea y otros "de sol a sol", es decir, 12 horas con una interrupción de una hora, con un salario fijo por día.[31]

Dentro de los ingenios también existía una jerarquizada y extensa serie de encargados de las delicadas y precisas tareas que conducen a la producción de azúcar, piloncillo y alcoholes, y también eran responsables de mantener un estricto control laboral. El trabajo se organizaba en secciones: en el molino, el guardatrapiche vigilaba a los trapicheros y era responsable del molino, mientras los molenderos introducían la caña en las ruedas del molino, uno de los trabajos más peligrosos. La limpieza, hervido y cristalización de los caldos estaban controlados por el guardamelados, a su vez supervisado por el maestro del azúcar, personaje central tanto en la producción como en el control de los operarios. Las calderas, una de las secciones más riesgosas y extenuantes —con labores de 12 horas seguidas—, estaban atendi-

[30] CRESPO, 1988, tiene todo un apartado sobre el trabajo esclavo, pp. 629 y ss. y RUIZ DE VELASCO, 1937, p. 144.

[31] CRESPO, 1988, pp. 666 y ss. Alamán a duque de Terranova y Monteleone, 2 de marzo de 1852, en ALAMÁN, 1947, t. IV, p. 616.

das por caldereros y filtreros que se encargaban de la riesgosa labor de traspasar a mano los jugos calientes. Destacaba el purgador, encargado de la elaboración de los panes de azúcar y miel, así como del control de operarios, todo lo cual exigía rigor y competencia.

Como se verá, cuando explotaron las tensiones sociales en contra de los españoles, el odio solía concentrarse contra estos responsables directos del trato a los operarios y la gente común de los pueblos vecinos, quienes tenían como ocupación hacer trabajar, guardar disciplina y orden a los realengos y jornaleros de las fincas. Al quebrantarse el orden tradicional, eran ellos los primeros con quienes se querían saldar cuentas.

La disciplina en las fincas de la tierra caliente era sumamente estricta, enmarcada dentro de un mundo ideológico pautado por normas tradicionales, así como por lealtades de orden paternalista que iban uniendo la larga serie de peldaños desde su escalón más bajo —los eventuales sin calificación— hasta los más altos —administradores y propietarios. Lo riguroso del orden se acentuaba con un tono religioso muy marcado: prácticamente todas estas haciendas tenían capilla y mantenían a un cura; se trataba de herencias directas del sistema virreinal. Como señalaba Alamán, en las haciendas de azúcar se conservaba

> [. . .] el sistema monástico establecido por los españoles, que es menester a todo trance mantener, los empleados no sólo no hablan, pero ni aún levantan los ojos delante del administrador, y bastaría que hubiese un dependiente que no pudiera sujetarse a esta estricta disciplina para que la relajase en todos.[32]

Este sistema entremezclaba rasgos sumamente estrictos con fuertes tintes paternalistas. Típico trato en las propiedades españolas —y tal vez hasta benigno, si se considera que no hubo aquí grandes explosiones sociales— era el que reci-

[32] Alamán a duque de Terranova y Monteleone, 10 de junio de 1850, en ALAMÁN, 1947, t. IV, p. 533.

bían los trabajadores de los bienes de los herederos de Hernán Cortés, entre los cuales se mantenía un hospital considerado modelo para la época. Durante la brutal epidemia de cólera que se extendiera como mancha de aceite a mediados de 1850, Alamán se preocupó por aumentar la capacidad del nosocomio en camas, médicos, practicantes y servicio. Hubo un genuino esfuerzo por paliar las aflictivas circunstancias de la gente, aunque no sólo por caridad, sino, también, como asentaba el propio Alamán, debido a que el punto culminante de la epidemia atacó en la estación de las labores para sembrar la caña, y se temía que no se pudiera realizar en toda su extensión. Según cuenta Guillermo Prieto, la condición de los indios en Atlacomulco al mediar el siglo era "buena". A pesar del trato "severo", se "amaba y recompensaba a los buenos servidores". Una escena que le "enterneció" fue ver al administrador abrazar "a unos inditos, sus huérfanos, que familiarizados con su amo parecían haber hallado a un padre".[33] Esta misma mezcla de paternalismo y rigor tiñeron la notificación en que Alamán da cuenta al Duque de Terranova de la muerte, a los 103 años de edad, del último de los que habían sido sus esclavos, que había nacido como tal en la propia finca, y en la que siempre había vivido. En esta comunicación, de mediados de 1852, escribía:

> En los últimos años ya servía de muy poco, aunque por ser hombre que merecía absoluta confianza, se le encargaba todo lo de cuidado. Como era justo, se le mantuvo hasta su muerte y se le asistió en su enfermedad con cuanto era menester.[34]

La relativa seguridad en cuanto a la subsistencia que otorgaba la pertenencia a estas comunidades cerradas, o de fronteras poco flexibles, que eran las haciendas azucareras

[33] PRIETO, 1982, p. 38.

[34] Alamán a duque de Terranova y Monteleone, 10 de junio de 1850, 28 de agosto de 1852, en ALAMÁN, 1947, t. IV, pp. 533 y 637 y GONZÁLEZ NAVARRO, 1972, p. 686. Cabe recordar que años antes Alamán había criticado al presidente de corte popular, Vicente Guerrero, por haber abolido la esclavitud.

no evitaba, en su interior, los abusos de autoridad, la dureza del trabajo ni la mezquindad del salario.[35] Se establecía así un campo de acción, pensamientos y sentimientos, marcado por contrastes: represión y paternalismo; tensiones y odios contenidos al lado de solidaridad institucional de los campesinos y trabajadores hacia los propietarios y personal encargado del orden y la buena labor. El sistema era pródigo en nexos clientelísticos, en lealtades verticales que, por lo general, mantenían reprimido y manejable el nivel de querellas y conflictos entre y dentro de los pueblos, comunidades, cañaverales e ingenios. Sin embargo, cuando se alteraba el orden social —como sucedió entonces en la tierra caliente— afloraban, hasta dominar, los odios y tensiones.

Una de las razones que llevó al rojo vivo la aversión entre españoles y campesinos mexicanos, en especial indígenas, fue que algunos administradores, mayordomos y encargados de la disciplina que procedían de Cuba o Puerto Rico, o que habían aprendido su oficio allí, estaban habituados a tratar a negros y mulatos con extremo rigor e intentaban continuar estas prácticas en la tierra caliente. Para estas décadas, en el reino de ultramar español, el sistema esclavista era perfectamente legal, y lo seguiría siendo por muchos años. Dicha severidad fue reconocida por el propio ministro español en México a fines de 1855, después de entrevistarse con el general Juan Álvarez para reducir la tensión contra los españoles que en esta zona amenazaba con desbordarse.[36]

Debe hacerse hincapié en que no existe un cuerpo de datos lo suficientemente detallado para probar o negar que los campesinos de fincas e ingenios que no fuesen propiedad de antillanos o peninsulares, o administradas por ellos, recibiesen mejores condiciones de vida y trabajo. Por un lado, existen versiones de castigos físicos en el grueso de las haciendas azucareras morelenses, principalmente azotes y encierros en calabozos del mismo real, aplicados a quienes

[35] CRESPO, 1988, pp. 680-689.

[36] AGA, SAE, IDD 61, leg. 90, ministro plenipotenciario a primer secretario de Estado, 1º de noviembre de 1855.

infringían las normas de trabajo, pero fueron atenuándose y para fines de siglo parecen haber sido más la excepción que la norma.[37] De lo que no hay duda es de que todas estas tensiones entre las jerarquías propias del mundo azucarero se veían acicateadas por el intenso clima "antigachupín" prevaleciente, por los constantes conflictos políticos y militares en los que tomaban partido buen número de españoles —o se suponía que lo hacían— contra las fuerzas liberales y agraristas, y por las mutuas percepciones y estereotipos presentes tanto entre los españoles como entre las clases bajas de México.

Ahora bien, en medio de esta mezcla de rigor y paternalismo, se modernizaron paulatinamente los nexos entre las haciendas y su fuerza de trabajo. Las condiciones de los peones permanentes variaban considerablemente de real en real, y en la etapa actual de la historiografía de la región es difícil establecer generalizaciones. De manera tradicional, se daba a los permanentes o "realeños", una habitación, y algún terreno para tener sembradíos y animales domesticados. Antiguamente, varios mecanismos de endeudamiento ayudaban al hacendado a asegurar la estabilidad de la fuerza laboral, al grado de que los trabajadores se solían traspasar con terrenos, casas, instalaciones, máquinas y demás propiedades al venderse haciendas y fábricas.[38] Sin embargo, las formas de sujeción servil se encontraban en declinación, entre otras razones, porque el sistema de deudas era de poca utilidad para hacer que los campesinos continuaran trabajando en una finca contra sus deseos, como lamentaba a fines del siglo XVIII, el dueño de Chiconcuac. De hecho, para la última etapa del virreinato, es probable que las deudas reflejasen más la capacidad negociadora de los trabajadores que el poder de los hacendados.[39]

En el México independiente continuó la desaparecíón de ciertas relaciones de trabajo arraigadas en la tradición, como el peonazgo por deudas, las tiendas de raya, el dere-

[37] CRESPO, 1988, pp. 692 y ss.
[38] CRESPO, 1988, pp. 665-673 y MELVILLE, 1979, pp. 26 y ss.
[39] MARTIN, 1985, p. 145.

cho de los peones permanentes a recibir de la hacienda un lote para sembradíos de subsistencia, así como cobrar raciones alimenticias como parte del pago. Se trataba de una transformación fundamental: la modernización de las relaciones sociales y laborales, en la que éstas quedaban sujetas a los requerimientos del capital. Lógicamente, estas modificaciones se iban dando a jalones, y para esta época estaban lejos de haberse concluido. Todavía en 1847 el gobernador Mariano Arizcorreta exigió a los hacendados eliminar algunas causas del descontento indígena, y prohibió —aunque con éxito relativo— la costumbre de no pagar en efectivo sino en vales de las tiendas de raya.[40]

Precisamente, cabe resaltar dos ocupaciones típicas de los españoles, tanto en el campo como en pequeñas poblaciones, especialmente sensibles en el trato cotidiano con los trabajadores y gente de los pueblos: prestamistas en pequeño y encargados de las tiendas de raya —como propietarios, arrendatarios, o meros administradores—. Dichas tiendas tenían tal peso económico y social dentro de los universos semicerrados de las haciendas y ranchos que sus modalidades se han convertido en uno de los grandes debates historiográficos en los últimos años, lo que indica el grado de complejidad en el tiempo y en el espacio que es necesario incluir para una apreciación correcta de dichas instituciones.

Un experto en las condiciones que privaban en las grandes propiedades azucareras en la tierra caliente, Alamán, consideraba que la tienda de raya en Atlacomulco era, además, de una extorsión a los campesinos, una medida antieconómica. Abandonó el sistema de pagar la mitad en plata y la otra en vales de la tienda a los trabajadores desde 1850, y rápidamente compensó la disminución de ganancias comerciales —las cuales "no procedían de un principio muy justificado"— al aumentar la cantidad de campesinos dispuestos a laborar en Atlacomulco, además de que le permitió rebajar el precio del trabajo en comparación con las fincas inmediatas. En poco tiempo, ya se pagaba la totalidad

[40] SINDICO, 1980, pp. 20 y ss. y 148.

de la mano de obra en efectivo. La clave, en su opinión, estaba en el cambio social y sicológico: la gente trabajaba "con gusto recibiendo toda su paga en dinero".[41]

En las propiedades de la familia española García Icazbalceta, estas formas de modernización de las relaciones laborales fueron anteriores: para 1847 prácticamente había desaparecido la costumbre de prestar por adelantado a los trabajadores. Aun cuando se conservaba una bien surtida tienda de raya, sólo se gastaba ahí 10% del salario. Además, quedaban pocos "realeños", pues la mayor parte de los trabajadores provenía de los pueblos colindantes. Al mediar el siglo, habían desaparecido las formas encubiertas de servidumbre en el trato a la fuerza de trabajo. Si se compara esto con las condiciones existentes durante la colonia la transformación era dramática: siguiendo la evolución económica de la región, las relaciones laborales estaban ahora dominadas por una economía de mercado y los requerimientos del capital.[42]

En suma, tal y como sucedió en otros puntos del país a lo largo del siglo XIX, no fue raro que los procesos de modernización se tradujeran, a corto plazo, en desajustes, incertidumbres y condiciones de vida más difíciles para los campesinos. Entre las fincas de propiedad española, donde es posible documentar estos aspectos, están Atlacomulco y Santa Ana Tenango, en las que la progresiva desaparición del peonaje endeudado implicó bajas de salario; en Dolores, los realeños perdieron el tradicional lote de tierra que se les entregaba para sembradíos de subsistencia y animales domésticos. La lógica de estos cambios hace suponer la pérdida de otros derechos acostumbrados, como la entrega de parte del salario en comida, lo que constituía una protección durante sequías y malos años agrícolas. Este empeoramiento de las condiciones de vida en las fincas azucareras, que según un especialista parece haber sido común en la zona,[43]

[41] Alamán a Duque de Terranova y Monteleone, 1º de febrero de 1851, en ALAMÁN, 1947, t. IV, p. 560 y GONZÁLEZ NAVARRO, pp. 686.

[42] SINDICO, 1980, pp. 147-150, 163 y ss. y cap. III.

[43] SINDICO, 1980, cap. III.

creó nuevas fricciones en un entorno que, de por sí, era un caldo de cultivo para las reivindicaciones populares, y donde los españoles se convirtieron en blanco privilegiado.

La opinión campesina

Los indígenas, los pueblos y los campesinos de estos valles y cañadas señalaron tres agravios como las fuentes que nutrían su odio contra ciertos españoles: por un lado, su insistencia en inmiscuirse en las luchas civiles y, en especial, su ayuda entusiasta a quienes luchaban contra las movilizaciones agraristas encabezadas por Juan Álvarez; más humillantes eran las repetidas ofensas a la moral social. Finalmente, la queja más reiterada: las brutales condiciones de trabajo y malos tratos a quienes laboraban en determinadas haciendas propiedad de españoles o administradas por ellos.

Un documento singular muestra el punto de vista de los trabajadores y pueblos del sur que habían apoyado entusiastamente la causa liberal. En un largo y explícito expediente que suscribieron 172 vecinos de Cuernavaca y que enviaron al presidente Juan Álvarez en noviembre de 1855, describieron y denunciaron "excesos y vejaciones de todo género" cometidas por personajes de origen hispano. Además de detallar antiguos agravios, exigieron castigo a estos "tiranos", acostumbrados a cometer crímenes impunemente debido a "su oro e influencia". Aseguraban que aquí no había odio a la raza o a la nacionalidad española, pues muchos súbditos de "S.M.C." no habían sido tocados, y un buen número gozaba de sólido respeto popular. Para esclarecer los orígenes de la acendrada pasión contra unos cuantos, detallaron cerca de 30 acusaciones específicas. No sorprende que éstas se concentraran en el pueblo de Sochitepec y las haciendas de Chiconcuac y San Vicente —donde a fines de 1856 habrían de ocurrir las famosas matanzas—, así como la de Coahuixtla.

Se aseguraba que habían sido españoles que trabajaban en Chiconcuac los que, en apoyo abierto a la dictadura san-

tanista, delataran a campesinos de Sochitepec como seguidores de Álvarez, quienes habían acabado prisioneros en San Juan de Ulúa, y por lo menos uno, muerto. Alegaban desprecio y prepotencia de algunos españoles hacia las autoridades locales, en especial, con respecto a jueces que habían formulado infructuosas órdenes de aprehensión en su contra; tal fue el caso del juez de Sochitepec, a quien Ambrosio Osante —de origen hispano— había pretendido asesinar.

Era amplia la lista de agravios por los malos tratos recibidos dentro de las haciendas. Aseguraban que determinados propietarios españoles obligaban a sus trabajadores a darles servicios de armas, como ocurrió con unos mozos que fueron obligados a ir a una "correría política" en Jojutla, en la que murieron cinco, y otros tantos habían sido entregados a comandantes conservadores que los habían mandado fusilar.

Otro núcleo condensador de agravios laborales y que encendió la moral de la sociedad del pueblo era San Vicente. Se alegaba que en esta centenaria finca e ingenio azucarero se forzaba a "infelices buhoneros" a que trabajasen toda la noche atizando los hornos del ingenio, y se acusaba a dos españoles, Juan Esloenoe y Bartolo Sordo, encargados de la disciplina, de golpear y herir a sus operarios de manera rutinaria. Se aseguraba que otro empleado español de esta misma propiedad había asesinado a un "infeliz del pueblo", no obstante lo cual seguía libre. Este mismo personaje, "disfrazado y diciendo ser prefecto político" había asaltado en su casa a la joven Nicolasa Piña para llevarla a un hotel. Es importante notar que a lo largo de este documento se hace hincapié en estas faltas de moral, y se especifican varios casos de violación y rapto de niñas y jóvenes indígenas; tal fue el caso del súbdito de S.M.C., José Aguilar, del cual se aseguró que había robado a una niña indígena, con quien vivía en "pública mancebía".

El grueso de las denuncias se concentraba en las duras y humillantes condiciones laborales. Es interesante notar que en esta lista de agravios quedaron prácticamente ausentes las disputas por tierras y aguas. Ejemplo paradigmático era José María Aguirre, quien había golpeado a dos jóvenes,

y, como si fuesen "esclavos" les había puesto un cepo con barras de hierro, además de mantenerlos encerrados sin alimento hasta que, por orden de un juez, se les logró liberar. Aseguraban que constituía un castigo rutinario en la finca donde Aguirre laboraba. La sal en la herida era el agravio racial, pues Aguirre castigaba "aún más horriblemente" a los "indígenas" de Tejalpan, "humillándolos y golpeándolos", dándoles malos tratos, y obligándolos a "recibir boletas por su trabajo", lo cual probablemente hace referencia a un sistema de control cercano a la esclavitud sobre la fuerza de trabajo.

Según los denunciantes, estas condiciones extremas habían sido, precisamente, la causa de la rebelión de los operarios de Coahuixtla, administrada por los Mendoza Cortina. Eran múltiples las acusaciones contra esta familia; entre ellas, que por sus influencias y por ser parientes del cura, se les había permitido que durante la epidemia de la peste negra, que asoló la zona en 1850, sepultaran a varios de sus familiares en la parroquia, a pesar de estar expresamente prohibido, como forma de contención de este mal. Sus fincas eran famosas por los malos tratos que recibían campesinos y trabajadores al grado de que los recuerdos subsistieron hasta la Revolución, ya casi convertidos en leyendas.[44]

Después de los asesinatos de españoles acaecidos en diciembre de 1856, ante el temor de una guerra con España —para muchos inminente—, Juan Álvarez publicó, en septiembre de 1857, un *Manifiesto a los pueblos cultos de Europa y*

[44] Esta imagen despótica de los Mendoza Cortina fue apuntalada, años más tarde por Jesús Sotelo Inclán, uno de los grandes historiadores del zapatismo. Coahuixtla había acaparado las aguas y tierras de Anenecuilco, el pueblo de la familia Zapata, hasta dejarlo desesperado por sobrevivir. Manuel Mendoza Cortina, ya anciano y en las postrimerías del porfiriato, era un extravagante personaje. Medio siglo después de su muerte aún perduraban relatos, casi leyendas, de "episodios espantosos" entre los campesinos de la región, uno de los cuales giraba en torno a cómo había aprovechado las confesiones hechas ante el cura de la finca para saber cuáles trabajadores preparaban procesos legales contra sus abusos a los que mandó matar "venadeándolos en los caminos". SOTELO INCLÁN, 1970, pp. 393-400.

América. Consistió en una reelaboración de aquel que le dirigieran residentes en Cuernavaca, en noviembre de 1855. El meollo de dicho documento fue una respuesta a España y a los españoles. Arrancando y utilizando para sí conceptos clave de la visión europea sobre México, principalmente el binomio civilización/barbarie, argumentó que era a los pueblos del sur de México a quienes cabía la honra de ser considerados "civilizados". Álvarez respondió explícitamente a los argumentos de Pío Bermejillo —el dueño de las tres fincas afectadas en estos sucesos— y a los de la defensa que de su caso hiciese el encargado de Negocios de S.M.C.

En el manifiesto, Álvarez se declaró libre de toda responsabilidad en dichas matanzas y centró su argumentación en las justificaciones sociales, políticas, económicas y morales que explicaban por qué los campesinos y pueblos de la región atacaban a ciertos españoles. Señaló comó se entrometían en los conflictos de la nación para apoyar abiertamente a los conservadores y acusó al propietario de Chiconcuac y San Vicente de haber financiado con armas, municiones, dinero, caballos y hombres, a los cabecillas conservadores que el 8 y 9 de diciembre de 1856, unos días antes de estas matanzas, habían atacado Cuernavaca.

Álvarez argumentó que "el centro de los delitos y maldades [eran] las mismas haciendas casi en su totalidad" que, por su "insaciable codicia", y de manera descarada, se adueñaban de los terrenos de particulares, ejidos y pueblos. Cientos de demandas judiciales levantadas por los campesinos eran el asiento de su legitimidad jurídica y moral. Y no obstante que los pueblos clamaban por protección con apego a la ley, las cortes no los oían y sus reclamaciones sólo los conducían a la cárcel y a mayores desgracias. A fin de cuentas, el fermento antiespañol se debía a las atrocidades cometidas por determinados hacendados sobre sus trabajadores:

> Nadie ignora y más de 300 expedientes judiciales los confirman la conducta observada por la mayor parte de los hacendados en los distritos de Cuautla y Cuernavaca [. . .].
> [. . .] los hacendados en su mayoría y sus dependientes comercian y se enriquecen con el mismo sudor del infeliz labriego;

los enganchan como esclavos, y deudas hay que pasan hasta la octava generación, creciendo siempre la suma y el trabajo personal del desgraciado, y menguando la humanidad, la razón, la justicia y el esfuerzo de los trabajadores cuyas fatigas y lágrimas se vuelven estériles [. . .].

La expropiación parece aumentar en vez de disminuir la codicia de algunos terratenientes [. . .].[45]

Estallidos sociales

Todos estos elementos laborales, económicos, políticos, ideológicos y de mentalidad se trenzaron haciendo persistir encuentros violentos entre españoles y campesinos e indígenas de la tierra caliente. De ellos se hará una breve reseña hasta uno de los momentos más dramáticos: los asesinatos de diciembre de 1856, pues aunque con fluctuaciones, este fenómeno punteó una larga cronología: estuvo presente desde los primeros y tambaleantes pasos de la nación mexicana, alcanzó intensidad al mediar el siglo pasado, y llegó a extenderse hasta la revolución de 1910, donde buena parte de la vena xenofóbica contenida en este complejo movimiento siguió centrada contra los ''gachupines''.

A pesar de lo dramático y repetitivo de los encuentros, no eran más que la punta de un *iceberg*. En el fondo de esas aguas profundas y turbulentas había toda una gama de acciones pequeñas, actos personales, anónimos y aparentemente intranscendentes con que los trabajadores y los pueblos resistían y, si les era posible, agredían a quienes los dominaban. Históricamente, y en el grueso de las sociedades, los grupos desprovistos de poder —como es el caso de campesinos, esclavos, siervos, razas o castas consideradas inferiores— rara vez pueden darse el lujo de optar por acciones riesgosas, coordinadas y que requieran formas extensas

[45] (Subrayado mío.) Este alegato se conoció ampliamente dentro del ámbito periodístico del reino de Isabel II, y algunos diarios de signo conservador, como *La España*, lo publicaron íntegro. En la península Ibérica sólo sirvió para encender los ánimos contra el odiado cabecilla. ''Manifiesto del mulato Álvarez'', en *La España* (sep. 9 y 10, 1857).

de organización, como tumultos, levantamientos y rebeliones. Las "armas de aquéllos carentes de poder" comprenden una gama de pequeños actos de resistencia; entre ellos, la falsa aceptación de jerarquías y orden moral, el incumplimiento de normas sociales y de trabajo, lentitud en las labores asignadas, pequeños robos, provocaciones, desafíos y retos, y en una escala más agresiva sabotajes, incendios provocados y otros.[46]

Aun cuando pocos de estos actos dejaron huella en los documentos que sirven para escribir la historia, estas formas ubicuas y soterradas de ir paliando los rigores del dominio constituyen el trasfondo obligado. Ejemplo prístino en la geografía y época que nos ocupa —y también típico de la Cuba esclavista y otros sistemas de plantaciones— fueron los incendios intencionales; en la tierra caliente este fenómeno se produjo en gran escala. De otra manera sería imposible explicar la notable cantidad de siniestros de este tipo en plantaciones, depósitos de bagazo, calderas, almacenes e incluso tiendas de raya y casas habitación. Era tan extendida la conciencia de que estos actos eran producto de sabotaje, que se aclaraba muy especialmente el raro caso de que los fuegos fuesen en verdad accidentales. Botones de muestra abarrotan esta historia. Típica fue la quema de cañaverales que se atribuyó a Juan Álvarez a su paso por la hacienda de San José en 1845.[47] Muchas de las amenazas y violencias contra españoles se acompañaron de incendios en sus fincas. Para quienes escribimos historia es más fácil documentar los eventos mayores y dramáticos, pero éstos no podrían haber existido sin el trasfondo de todas estas acciones de resistencia que calaban el ánimo popular.

[46] Entre los más importantes autores de esta escuela, THOMPSON, 1979 y SCOTT, 1985. Estas acciones permiten subsistir en las mejores condiciones posibles y minimizar la extracción de su trabajo, impuestos, servicios militares y obediencia.

[47] Una autora menciona que entre 1877 y 1888 la zona sufrió por lo menos ocho incendios intencionales, dos de ellos en la fábrica de aguardiente de Coahuixtla, en 1877 y en 1887, así como en San Vicente en 1879; MENTZ, 1983, p. 137 y CRESPO, 1988, pp. 697 y ss.

La marejada del conflicto social se centró en un puñado de escenarios, como Sochitepec, pueblo colindante con Chiconcuac, y en esta misma finca. En 1847 fueron asesinados dos súbditos de S.M.C., en este pueblo y quemados los campos de caña de las haciendas de Puente y Chiconcuac. Alamán opinó que estos sucesos eran intentos de los indios seguidores de Álvarez por acabar con los blancos, y apoderarse de sus terrenos.[48] Ese mismo año se descubrió una insurrección indígena en Jantetelco, y aunque se logró arrestar a la mayoría de los implicados, el lider logró escapar.[49]

Cuando las topas estadounidenses invadieron el país, el Estado mexicano cayó en una coyuntura de particular debilidad. No pocos temían la desintegración de la nación y numerosos pueblos a lo largo y ancho de la república —como en la Huasteca, Sierra Gorda y Yucatán— aprovecharon esta postración para acometer contra el orden establecido. En los valles y cañadas que rodean Cuernavaca y Cuautla se desarrolló un fenómeno generalizado de demandas agraristas, laborales y populares que rebasaba la mera intención de atacar propiedades y personajes de origen español, pero que costó a éstos una cuota de sangre. A principios de 1848, durante una procesión religiosa en Sochitepec y en Chiconcuac, se suscitó un nuevo enfrentamiento que llevó al asesinato de otro español.

Sin embargo, el verdadero barril de pólvora eran las haciendas. Campesinos armados de Sochitepec, Miacatlán y Tetecala atacaron varias fincas, y declaraban contar con el respaldo del caudillo indiscutido: Álvarez. En marzo, según el recuento de los españoles, las milicias nacionales, "al grito aterrador de 'mueran los gachupines' ", suscitaron brotes de violencia en Chiconcuac. Para marcar el contenido agrarista de sus acciones, los atacantes pusieron en el patio las mojoneras de la hacienda, y todos los dependientes de origen ibérico, cuando que se vieron rodeados y amenazados

[48] AGA, SAE, IDD 61, leg. 101, Informe del cónsul general al Encargado de Negocios, 9 de enero de 1857. Alamán a duque de Terranova y Monteleone, 25 de febrero de 1847, en ALAMÁN, 1947, t. IV, p. 442.

[49] SINDICO, 1980, p. 148.

por gente de los pueblos vecinos, tuvieron que refugiarse en la torre de la iglesia y defenderse desde allí para no perder la vida. Según la versión de Alamán, había más de 300 indios de Sochitepec armados, decididos a robar, repartirse las tierras y "matar a toda la gente decente". Escenas semejantes se registraron en San Vicente. El contenido agrarista de estas acciones no era aislado sino la nota dominante.[50]

A mediados de 1849, a raíz de los levantamientos en favor de la repartición de haciendas, el gobernador del Estado de México solicitó a los grandes hacendados, en particular a los dueños de ingenios y cañaverales —que era donde se advertía "un mayor disgusto y resentimiento de la clase indígena"—, que dejasen de cometer "vejaciones" con ellos. No le cabía duda de por qué estaban en armas los pueblos: la mayor parte de sus terrenos y aguas habían sido tomadas por las haciendas mediante "engaños, clandestinamente o por la fuerza". Contraatacaron con fuerza los grandes propietarios, mexicanos y españoles, argumentando que, con estos pretextos, tenían que vivir dentro de una ola de anarquía donde sus fincas eran continuamente robadas, devastadas e incendiadas. Poco después el gobernador tuvo que dimitir.[51]

El teatro estaba pintado con tonos de fobia "antigachupina". En ese mismo año de 1849, los súbditos de S.M.C. se sintieron en el ojo del huracán cuando, en el norte del distrito de Morelos, apareció un escrito sin fecha ni firmantes que contenía un plan para la expulsión de los extranjeros y la ocupación de todos sus bienes, lo que significaba, de manera especial, los españoles.[52]

En los años cincuenta no disminuyó la intensidad de la lucha por la tierra ni de los conflictos sociales. La posición de determinadas autoridades intermedias, de importancia

[50] AGA, SAE, IDD 61, leg. 101, cónsul general a encargado de negocios, 9 de enero de 1857; Reyna, 1984, pp. 157 y ss. y Mallon, 1989, pp. 64 y 65. Alamán a duque de Terranova y Monteleone, 13 de marzo y 13 de mayo de 1847, en Alamán, 1947, t. iv, pp. 467-471.

[51] Sotelo Inclán, 1970, pp. 259 y ss.

[52] Reyna, 1984, pp. 159-160.

medular tanto en el reparto de terrenos como en el control de tumultos y sublevaciones, los prefectos políticos, fue contraria a la posición favorable que en torno a las demandas agraristas había adoptado el gobernador en 1849.[53] El prefecto de Cuernavaca, preocupado por las movilizaciones por la tierra —"la piedra de escándalos, el aliciente más enérgico para un trastorno, y el recurso más fácil del que quiere hacerse de la multitud"—, llegó a proponer una medida extrema: que se otorgasen medios coercitivos que garantizasen un dominio seguro sobre los campesinos y trabajadores de las fincas:

> Es también necesaria una Ley agraria que moralize [sic] a los trabajadores de las haciendas, concediéndoles a los dueños o administradores facultades correcionales sobre sus dependientes, y penas muy seguras o severas a los que excedan de la corrección.[54]

En agosto del siguiente año, explotó la tensión entre Santa Rosa Treinta Pesos, hacienda del siglo XVI, y el pueblo colindante. Un profundo conocedor de la situación, un antiguo prefecto de Cuernavaca, consideró que la raíz se encontraba en el muy duro trato que los empleados españoles daban a sus trabajadores.[55] En julio de 1852 se suscitó otro brote violento cuando gente del pueblo de Sochitepec entró a las haciendas hostigando e insultando a sus propietarios. Antes de que llegasen las fuerzas militares, varios terratenientes españoles habían sido agredidos y, aparentemente, por lo menos uno, asesinado.[56]

Al prender la revolución de Ayutla, en marzo de 1854, contra la permanencia en el poder de Santa Anna, la tierra caliente se convirtió en un teatro de operaciones importante en el conflicto que desgarraba al país. Al calor de la nueva

[53] FALCÓN, 1992.
[54] (Subrayado mío.) VILLASEÑOR, 1850, p. cxxvii.
[55] AMRP, docs. 5357 y 5407, José de la Piedra, antiguo prefecto político, a Mariano Riva Palacio, 18 de agosto y 13 de septiembre de 1851.
[56] REYNA, 1984, pp. 165 y ss.

de la nueva lucha, propietarios y administradores —y con mayor urgencia los de origen hispano— tuvieron que lidiar con un movimiento de hondas raíces, dirigido por campesinos que podían contar con el apoyo de la población civil, la cual los escondía y les suministraba provisiones. La "revolución del Sur" forjó una alianza heterogénea que incluía comuneros, campesinos y trabajadores de haciendas con pequeños comerciantes y artesanos de las ciudades. El cemento que los cohesionaba era su rechazo a la clase dominante local debido al expansionismo de sus haciendas y al trato que en ellas recibían.[57]

Durante este importante parteaguas de la historia, que acabaría por echar a Santa Anna de la cúspide del poder, de la presidencia y del país, la ferocidad caracterizó a la guerra civil. Los conflictos entre los súbditos de S.M.C. y los "mulatos" y "pintos" de Álvarez subieron de tono. Con precisión, un propietario español, Manuel Castellanos, sintetizó el contenido que la revolución de Ayutla tenía para estos pueblos:

> [. . .] procuró despertar el ánimo de los mexicanos poco ilustrados y en las masas populares el ya olvidado odio hacia los españoles [. . .] halagándolos con la promesa de distribuir entre ellos las propiedades de éstos [. . .]. Se sostuvo en el rumbo del Sur la guerra muy especial y encarnizada en contra de los ciudadanos españoles.[58]

A pesar de que Álvarez dirigió proclamas negando la intención de incendiar y arrasar las poblaciones a su paso, las pasiones se fueron encendiendo; en enero de 1855 se advirtió que Álvarez había dado "orden expresa" de "fusilar a todos los españoles". Unos meses después, una nueva refriega culminó con otro asesinato de súbditos de S.M.C., tan dramático como el que ocurriría a fines de 1856. Después de que los campesinos incendiaron los campos de caña

[57] MALLON, 1989, p. 67.
[58] AGA, SAE, IDD 61, leg. 122, Manuel Castellanos a cónsul general, 17 de diciembre de 1858.

y la tienda de raya de Santa Rosa Treinta Pesos, mostraron su profundo odio contra cuatro dependientes españoles. Dos de ellos —Julián Samoineda y Antonio Rábago— fueron asesinados a puñaladas "hasta dejarlos desfigurados de una manera horrorosa". Poco después, estas mismas partidas asaltaron un comercio español, la casa Urazábal, tomando a dos españoles y tres mexicanos que también fueron muertos: tres de ellos fueron arrastrados por los campos a cabeza de silla "y gozando en lancear los cadáveres hasta mutilarlos horriblemente". Como en otras ocasiones, los súbditos de S.M.C. huyeron del distrito.[59]

Obviamente, no toda la sangre vertida en estos encuentros era española. En esa época tuvo lugar, por lo menos, un suceso contra una numerosa banda popular adscrita a la revolución suriana en el que, aparentemente, la iniciativa fue de los súbditos de S.M.C. Según la apasionada defensa que más tarde se haría de uno de los acusados de los asesinatos, de diciembre de 1856 en Chiconcuac y San Vicente, precisamente su propietario, Pío Bermejillo, con Víctor Allende —quien sería una de las víctimas de dicha matanza— planearon acabar con esa banda y llegaron hasta su cuartel general, en un poblado llamado Hornos. Ahí perpetraron una matanza de mujeres, niños, hombres y ancianos dejando "los cadáveres de muchas de las víctimas colgando en las casas de las haciendas de la tierra caliente que pertenecían a los españoles y que estaban ocupadas por ellos", dejando una nueva marca de odio hacia estos españoles.[60]

Toda una era de la historia de México llegó a su fin con la victoria de los liberales y el exilio definitivo de Santa Anna en agosto de 1855. Juan Álvarez ocupó brevemente la presidencia de la República en octubre, y asentó sus poderes en Cuernavaca. Una de las primeras solicitudes que hizo el plenipotenciario español, Juan Antoine y Zayas, al gabinete liberal fue que los "jefes de los pronunciados" garantizaran

[59] AGA, SAE, IDD 61, leg. 101, cónsul general a encargado de negocios, 9 de enero de 1857; sobre los sucesos en la hacienda de Treinta Pesos, leg. 90, informe del vicecónsul español, septiembre de 1855.

[60] Testimonio citado en MALLON, 1989, p. 83.

respeto a los extranjeros en Cuernavaca y sus alrededores. En privado, el ministro estaba consciente de que sus compatriotas tendrían que pagar un precio por las "imprudentes adhesiones" que muchos habían ofrecido al caudillo que ahora, derrotado, huía del país. También aceptaba que una de las principales causas de la animosidad era que los españoles, habituados a lidiar con los operarios mulatos, trataban con demasiado rigor e "imperio" a los indígenas, en especial, donde se cultivaba la caña y se fabricaba el azúcar; aunque también consideraba como otra razón poderosa que los indios veían con envidia "la prosperidad y la riqueza que adquieren los españoles más robustos y más industriosos que ellos". El plenipotenciario incluso prometió dar instrucciones para que se "reprimiese esa altanería de los españoles que ofende a los indígenas", sin por ello abandonar las múltiples reclamaciones presentadas oficialmente al gobierno.[61]

Durante 1856, ante el triunfo de los liberales, la zona siguió siendo un caldero. Particularmente significativa fue la petición generalizada por mejorar las condiciones laborales en los cañaverales y en las fábricas de azúcar. En mayo de 1856 se exigió la elevación de salarios en todas las propiedades cañeras del área y, aun cuando varias la otorgaron, algunos campesinos exigieron, machete en mano, nuevos aumentos. Según terratenientes y representantes del gobierno, trabajadores y comuneros dieron en impedir que laborasen en las plantaciones quienes sí querían seguir en sus trabajos cotidianos. Cundió la pistolización y se agravaron las tensiones, pues los peones se vieron obligados a portar pistola, y el trabajo tuvo que ser garantizado con escolta militar. En esta tensa coyuntura, los trabajadores incendiaron varios campos cañeros, precisamente cuando estaba por recogerse la cosecha. Algunos pueblos que reclamaban tierras decidieron tomarlas y cultivarlas con los rifles sobre sus espaldas.[62]

[61] AGA, SAE, IDD 61, leg. 90, ministro plenipotenciario a primer secretario de Estado, 1º de noviembre de 1855.

[62] MALLON, 1989, pp. 70 y ss.

Las condiciones difícilmente podían permanecer en ese estado, mas aun cuando, al iniciar junio de 1856, las autoridades de La Habana enviaron una escuadra de guerra al puerto de Veracruz. El sonido del sable español exacerbó los temores, por parte de los súbditos de S.M.C. que habitaban las tierras calientes, de una matanza generalizada. En un intento por afirmar la preponderancia de las autoridades federales y por aminorar las presiones de los hacendados, el presidente Comonfort acabó cediendo, y el 10 de junio de 1856 ordenó el desarme masivo de los campesinos de la zona, no obstante el conflicto directo que esto implicaría con el jefe suriano. El verano de 1856 fue muy candente.

Para los españoles propietarios y empleados de las haciendas, la situación era igual a estar sobre un barril de pólvora. En junio de 1856, un terrateniente español recibió una carta advirtiéndole que grupos armados de Morelos estaban planeando entrar por la noche a las haciendas para acabar con determinados propietarios españoles; que había 40 rebeldes listos a "pronunciarse por la expulsión de gachupines y fusilar a sus apasionados". Alertaba que todos los pueblos estaban en ello "entendidos" y sólo esperaban en el monte las órdenes de acción; que había algunos encargados de ir a "detener a los gachupines" para evitar que se escapasen o presentasen resistencia.[63]

Por su lado, terratenientes de todas las nacionalidades cerraron filas en el "Comité Central de Hacendados de los Distritos de Morelos y Cuernavaca" para luchar contra "los avances de la idea del desorden y la expropiación [...], el nuevo azote del socialismo".[64] Los temores iban en aumento y los súbditos de S.M.C. hicieron repetidos llamados de auxilio para que se les ofreciese protección contra los "pintos y mulatos" comandados por Álvarez.[65]

[63] AGA, SAE, IDD 61, leg. 99, minuta sin fecha, probablemente de Legación en México a vicecónsul en Cuernavaca; vicecónsul en Cuernavaca a Legación, 6 de junio de 1856, y respuesta del 8 de junio de 1856.

[64] Reyna, 1984, p. 175.

[65] AGA, SAE, IDD 61, leg. 99, vicecónsul en Cuernavaca a Pedro Sorela, encargado de negocios de España en México, 16 de junio de 1856.

Para el invierno de 1856, es decir, precisamente cuando se perpetraron los asesinatos de Chiconcuac, el orden social mostraba grandes quebraduras. Mientras continuaban pequeños ataques contra los españoles, las autoridades de la zona se mostraban incapaces de contener la belicosidad e independencia de los pueblos y las guardias nacionales que abiertamente los apoyaban. Un caso notable por su carga social como forma de revertir agravios y humillaciones tuvo lugar en el pueblo de San Francisco Tetecala, a seis leguas de Santa Rosa Treinta Pesos, en el cual se detuvo y encarceló a un empleado español, Antonio Herrera. Según la visión de los súbditos de Isabel II ahí residentes, el propósito era ejercer con él una venganza ejemplar, humillándolo ante los campesinos del lugar, borrando por lo menos en los símbolos, las diferencias de clase y estratos propias de la jerarquía imperante. Con este fin ideológicamente tan importante, se le sacó "a la limpieza de las calles, dándole de palos y tratándolo como si fuera un facineroso". El "pretexto", según el vicecónsul español, Domingo Díez, era que Herrera había entrado al pueblo con pronunciados conservadores, lo cual, aseguraba, era imposible, pues ese día había trabajado en la finca azucarera. A pesar de las súplicas de Díez ante el prefecto y el comandante militar, el pueblo simplemente ignoró las dos órdenes de liberarlo que se dictaron. El vicecónsul se quejaba de que la tierra caliente estaba en la más completa anarquía, y con el pretexto de perseguir a los pronunciados, las gavillas imponían préstamos forzosos y cometían todo tipo de arbitrariedades, en especial contra los súbditos de S.M.C., "por cuya razón la posición de estos es sumamente crítica y en particular los que están radicados en los pueblos".[66]

No se equivocaba. Ya estaban todos los elementos necesarios para un suceso de violencia mayor. El 17 y 18 de diciembre de 1856 tuvieron lugar los famosos asesinatos de españoles en las haciendas de San Vicente, Chiconcuac y Dolores, pertenecientes a Pío Bermejillo. Según la versión

[66] AGA, SAE, IDD 61, leg. 99, vicecónsul en Cuernavaca a cónsul general y a encargado de negocios, 12 de noviembre de 1856.

de los súbditos de S.M.C., 30 asaltantes enmascarados se llevaron a un empleado español —Víctor Allende, acusado de ser uno de los perpetradores de la matanza de indígenas en Hornos—, capturado dentro de Chiconcuac. Pasaron la noche en los alrededores, robando y saqueando, y en la hacienda de Dolores dieron muerte al rehén. De ahí, forzaron su entrada a San Vicente, preguntando específicamente por los propietarios y empleados españoles a los cuales, dijeron, tenían órdenes de asesinar.

Según un historiador morelense, no era su intención matar a los de origen hispano, sino recoger zacate para sus caballos, pero cuando éstos se negaron a abrir el portón, amenazándolos e injuriándolos, los campesinos —resentidos por los malos tratos que hacía tiempo les daban éstos en las haciendas— se armaron como pudieron y arremetieron contra los españoles.[67]

Uno de los recuentos más detallados fue el de José Laburo, español residente en la vecina planta de aguardiente de Atlacomulco, quien casualmente estaba en San Vicente como asesor de la instalación de una fábrica similar. Según éste, los rebeldes lograron entrar debido a la falta de lealtad del encargado de las llaves. El incidente no es trivial, sino ilustrativo de esa compleja y contradictoria red de relaciones clientelísticas y de formas de represión que unían y oponían a los propietarios y a sus administradores con los campesinos del real. Los españoles dependientes de San Vicente —Nicolás Bermejillo, León Aguirre, Ignacio Tejera, José Laburo y el francés Santiago Desmasses—, al verse acorralados, intentaron esconderse atrás de la rueda hidráulica de las máquinas del ingenio. Los rebeldes empezaron por fusilar a un joven de quince años, Juan Bermejillo, sobrino del dueño, que acababa de llegar de la península Ibérica y que trabajaba como ayudante en el purgar. De las habitaciones se llevaron dinero, robaron y destruyeron lo que había, hasta las puertas. El mismo campesino que les había abierto San Vicente los condujo al escondite en el purgar, donde los

[67] La versión del historiador morelense Manuel Mazari, en Díez, 1933, p. cxxxvi.

rebeldes echaron toda el agua amenazando con ahogar a los que ahí se ocultaban, para obligarlos a salir. Amarrados, fueron conducidos al portón y Nicolás Bermejillo, hermano del dueño, les suplicó que no les quitaran la vida, ofreciéndoles la enorme suma de 40 000 pesos por la libertad de los cuatro españoles detenidos y la suya propia. Sin embargo, el cabecilla no aceptó la oferta aclarando que no venía a robar "y sí a cumplir con su misión que era la de matar gachupines, por orden de su señor general". Es particularmente importante notar que el maquinista logró salvar su vida jurando que no era "gachupín" sino un vasco francés, con lo que fue desatado y liberado. Al resto lo pasaron por las armas. Laburo, quien no cayó muerto al instante sino herido de bala en el cuello, se lanzó a las riendas del caballo del capitán asegurándole que él también era un vasco francés y que en esa calidad solicitaba su indulgencia, la que le otorgó. Prueba de que muchos de los odios se habían incubado precisamente en las rígidas condiciones de trabajo de los ingenios fue que al cuerpo de León Aguirre, el español maestro del purgar, todavía le dieron estocadas y machetazos.[68] Cuando años después se ejecutó, a garrote, a los presuntos responsables de estas matanzas, estuvieron representados los actores principales de este drama acicateado por las difíciles condiciones de trabajo en las plantaciones y los ingenios, así como por los procesos de especulación, modernización, y expansión del cultivo de la caña. Se trataba aquí de víctimas y victimarios, con nombre y apellido. Todos los ajusticiados eran hombres humildes, campesinos de los pueblos, residentes de las haciendas o jornaleros de las comunidades, quienes laboraban, en ocasiones, de manera independiente, y en otras, dentro de las grandes propiedades azucareras. Tres de los ejecutados habían trabajado en las propiedades de Bermejillo: Trinidad Carrillo, en Dolores; Camilo Cruz, como jornalero de Chiconcuac, e Inés López, que se empleaba a destajo en sus fincas. Trinidad Carrillo

[68] AGA, SAE, IDD 61, leg. 101, Declaración de Laburo, s./f., y Domingo Díez, vicecónsul en Cuernavaca a cónsul general, 19 y 20 de diciembre de 1856; MALLON, 1989, p. 46 y DÍEZ, 1933, pp. xxxxii y ss.

había sufrido una afrenta de carácter personal y de tierras, inferida dos meses antes de la incursión: Nicolás Bermejillo, el hermano del dueño y quien fuese de los que perdieran la vida en Chiconcuac, le había arrebatado el pedazo de tierra que tradicionalmente recibía para cultivos de subsistencia.[69]

Estos asesinatos y el odio que reflejaban, desató el pánico entre los adinerados y españoles. El caso se convirtió en uno de los puntos fijos de la lista de agravios que España intentó cobrar a México en muchos años por venir; fundamentó, en parte, las razones por las que el reino de Isabel II participaría en la intervención tripartita sobre México a fines de 1861. Según concluía el recuento libertario de los campesinos de la tierra caliente de fines de 1855, por el cúmulo de "vejaciones y arbitrariedades" no era de extrañar la "patriótica exaltación" en que habían caído los pueblos.[70] Ésta, habría de continuar por varios años más.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGA, SAE Archivo General de la Administración, Sección Asuntos Exteriores, Madrid.

AHGN Archivo Histórico General de Notarías, México.

AMAE, H Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores-Histórico, Madrid.

AMRP Archivo Mariano Riva Palacio, Universidad de Texas, Austin.

ALAMÁN, Lucas

1947 *Obras de Lucas Alamán. Documentos diversos, inéditos y muy raros*. México: Jus, «Colección de Grandes Autores Mexicanos».

BARRET, Ward

1977 *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle, 1535-1910*. México: Siglo Veintiuno Editores.

[69] MALLON, 1989, pp. 80 y ss.

[70] Carta de residentes de Cuernavaca a presidente de la República, Juan Álvarez, anexa a AMAE, H, 1.1.2.38, leg. 1653, ministro plenipotenciario, Antoine y Zayas, a primer secretario de Estado, 1º de noviembre de 1855.

CALDERÓN DE LA BARCA, Frances

1843 *Life in Mexico*. Nueva York: Dolphin Books, Doubleday (edición facsimilar).

CARDOSO, Ciro *et al.*

1978 *Formación y desarrollo de la burguesía en México. Siglo XIX*. México: Siglo Veintiuno Editores.

CRESPO, Horacio *et al.*

1983 *Morelos. Cinco siglos de historia regional*. México: Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México-Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

1988 *Historia del azúcar en México*. México: Azúcar-Fondo de Cultura Económica.

DÍEZ, Domingo

1933 *Bibliografía del estado de Morelos*. México: Monografías Bibliográficas Mexicanas-Secretaría de Relaciones Exteriores.

Estadística

1980 *Estadística del Departamento del México formada por la comisión nombrada por el Ministerio de Fomento y presidida por el Sr. D. Joaquín Noriega, de septiembre de 1853 en que comenzó sus trabajos, a febrero de 1854 en los que concluyó*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, edición facsimilar de la de 1854.

FALCÓN, Romana

1992 ''Jefes políticos y rebeliones campesinas: uso y abuso del poder en el Estado de México'', en RODRÍGUEZ, pp. 243-274.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés

1972 ''La venganza del Sur'', en *Historia Mexicana*, XXI:4(84) (abr.-jun.), pp. 677-692.

HART, John M.

1990 ''La guerra de los campesinos del suroeste mexicano en los años 1840. Conflicto en una sociedad transicional'', en KATZ, pp. 225-241.

HUERTA, María Teresa

1978 ''Isidoro de la Torre: el caso de un empresario azucarero'', en CARDOSO, pp. 164-187.

KATZ, Friedrich (comp.)

1990 *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX.* México: Era.

MALLON, Florencia

1989 "Los campesinos y la formación del Estado en el México del siglo XIX, Morelos, 1848-1858", en *Secuencia*, 15, sep.-dic., pp. 47-96.

MARTIN, Cheryl English

1985 *Rural Society in Colonial Morelos.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

MELVILLE, Roberto

1979 *Crecimiento y rebelión. El desarrollo económico de las haciendas azucareras en Morelos (1880-1910).* México: Centro de Investigaciones del Desarrollo Rural-Nueva Imagen.

MENTZ, Brígida von

1983 "La región morelense en la primera mitad del siglo XIX: fuentes e hipótesis de trabajo", en CRESPO, pp. 131-148.

1988 *Pueblos de indios, mulatos y mestizos. 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Secretaría de Educación Pública-Ediciones de La Casa Chata.

NICKEL, Herbert

1988 *Morfología social de la hacienda mexicana.* México: Fondo de Cultura Económica.

PORTILLO Y GÓMEZ, Ramón

1894 "Cultivo de la caña de azúcar en la hacienda de Puente, Estado de Morelos", en RUIZ DE VELASCO.

PRIETO, Guillermo

1982 *Un paseo a Cuernavaca, 1845.* México: Summa Morelense.

REYNA, Leticia

1984 *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906.* México: Siglo Veintiuno Editores.

RODRÍGUEZ O., Jaime E. (comp.)

1992 *Patterns of Contention in Mexican History*. Wilmington Delaware: Scholarly Resources Books.

RUIZ DE VELASCO, Ángel

1894 *Estudios sobre el cultivo de la caña de azúcar. Pluviometría del Estado de Morelos. Drenaje, abonos propios para dicho cultivo, meteorología y física agrícolas*. Cuernavaca: Imprenta del Gobierno del Estado.

RUIZ DE VELASCO, Felipe

1937 *Historia y evoluciones del cultivo de la caña y de la industria azucarera en México, hasta el año de 1910*. México: Azúcar, S.A.

SCOTT, James

1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

SIMS, Harold

1974 *La expulsión de los españoles de México, 1821-1828*. México: Fondo de Cultura Económica.

SINDICO, Domenico

1980 "Santa Ana Tenango, A Morelos Sugar Hacienda". Tesis, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Nuevo León

SOTELO INCLÁN, Jesús

1970 *Raíz y razón de Zapata*. México: Comisión Federal de Electricidad.

THOMPSON, Edward P.

1979 *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Crítica-Grijalbo.

VILLASEÑOR, Alejandro

1850 *Memoria política y administrativa de la prefectura de Cuernavaca*, en DÍEZ.

Periódico

La España, Madrid.

ADDENDA

Correcciones y erratas

Esta sección aparece una vez al año. En ella se incluyen información y correcciones que se relacionan con colaboraciones publicadas recientemente en Historia Mexicana. *Estas comunicaciones no deberán exceder las cinco páginas y estarán preparadas de acuerdo con las "Normas de la redacción". La Dirección se reserva el derecho de publicación.*

Corrección a "Desarrollos indígena y ganadero en Yucatán"*

Pág. 373, título: dice "Desarrollos indígena y ganadero en Yucatán", léase "Desarraigo indígena y desarrollo ganadero en Yucatán".

Correcciones a "Espacio, población y tecnología: la modernización en las haciendas de Chalco durante el siglo xix"**

Pág. 607, línea 5: dice "Distrito Federal", léase "Distrito de Chalco".
Pág. 612, línea 28: dice "c irrigación", léase "de irrigación".
Pág. 612, línea 29: dice "c'naga", léase "ciénaga".
Pág. 623, fuente: dice (Doc. 83) El señor Íñigo Noriega se benefició con esta situación: consignó la madera sin dificultad.", léase "Archivo de Notarías de México. Notario Juan M. Villela".

* Referentes al artículo del mismo título, de Manuela Cristina García Bernal, *Historia Mexicana*, XLIII:3 (171) (enero-marzo, 1994), pp. 373-400.

** Referentes al artículo del mismo título, de Alejandro Tortolero Villaseñor, *Historia Mexicana*, XLIII:4 (172) (abril-junio, 1994), pp. 601-631.

EXAMEN DE LIBROS*

Sobre Moisés GONZÁLEZ NAVARRO: *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*. México: El Colegio de México, 1993, 3 vols.

Lo "propio" y lo "ajeno", "nosotros" y "ellos", "connacionales" y "extranjeros", en torno a estos cuestionamientos gira esta monumental obra del maestro Moisés González Navarro que hoy se presenta.

Se trata de un análisis muy minucioso de la actitud que han asumido extranjeros en nuestro país y connacionales nuestros en el extranjero.

Este libro será sin duda una obligada obra de consulta para quien quiera acercarse al problema. Es un texto como suelen ser los del maestro González Navarro: pródigo en información, ordenado cronológicamente, organizado y estructurado por los grandes acontecimientos políticos que, después de todo, repercutirán tan decisivamente en nuestras relaciones con los extranjeros. El libro se convertirá pronto en un clásico para el historiador interesado en el tema de extranjeros en México y mexicanos en el extranjero.

Por su magnitud —¡tres grandes tomos!—, ya tiene el tamaño físico de una enciclopedia; por la apabullante cantidad de información, también. Habrá quien extrañe recapitulaciones al final de los distintos apartados, más interpretación o mayor cantidad de explícitas conclusiones personales del autor.

* Los siguientes comentarios fueron presentados por la doctora Brígida von Mentz, la maestra Dolores Pla y el padre José Benigno Zilli en el homenaje que el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México brindó al maestro Moisés González Navarro en 1994.

Si bien aparecen posturas analíticas y valoraciones del autor, hay que saber encontrarlas; es decir, no saltan a la vista las opiniones personales del maestro González Navarro, sino que tienen que leerse entre líneas o descubrirse en la estructura misma del texto. Por lo tanto, no es lectura fácil, literaria o periodística, que atrae y conmueve por una sencillez tipo *best seller*. No es un libro simplificador que se preste a una lectura superficial.

Una obra tiene similitudes frecuentemente con su autor; refleja en cierta manera sus características. Un libro como éste, resultado de años de trabajo, de redacción y ordenamiento de ideas y de datos, es en este caso, también, el resultado de una inquietud muy personal que desde hace años el maestro fue vertiendo en distintas obras y a la que ahora dedica específicamente todas estas páginas de estos tres volúmenes. Si se me permite expresar una opinión muy personal, siento que el maestro González Navarro es un poco como este libro: una enciclopedia de sabiduría, un cúmulo de conocimientos del pasado de nuestro país, pero de gran sobriedad: no necesariamente fácil de comprender, tampoco es alguien que enjuicia, valora y expone su punto de vista personal de manera directa, explícita, en la primera plática o en la primera clase.

La obra tiene una estructura sólida, quizá un tanto tradicional, construida sobre a los sucesos políticos del periodo estudiado, 1821-1970; como su eje es el tema "extranjeros", en realidad se trata de una amplia discusión del efecto que tuvo la conquista española; de la conformación de una sociedad colonial, servil, imitadora, clasista, racista, explotadora, que en el siglo XIX se convierte en una nación independiente. Estado nacional —en el papel por lo menos— que surge *con esa pesada herencia social: étnica, clasista, ideológica, que convierte ahora a los nacionales clasemedieros en los "gachupines" de los indios*. El autor utiliza esta frase de Guillermo Prieto como motivo y tema (*leit motiv*) de su gran sinfonía. Y esta realidad de desigualdad social, de desgarramiento clasista y étnico, esta herencia social llevará a que las clases subordinadas reaccionaran de manera violenta y nacionalista en la revolución de 1910 contra esa historia de racismo y opresión.

Abre la sinfonía (si se me permite la metáfora) con un primer movimiento, al analizar en el primer volumen la época de la guerra de independencia, a la que añade un breve preludio colonial. Estudia los proyectos colonizadores, la minería, la entrada de los ingleses, los alemanes, los franceses, la hispanofobia y la invasión estadounidense.

El aspecto que me impresionó, en el tercer capítulo, uno de cuyos apartados lleva el título "Cien mil mexicanos menos", es la tragedia de quien, siendo mexicano en la zona anexada por Estados Unidos, se ha convertido en extranjero en su propia tierra. En este volumen se analiza también la fallida colonización francesa en Coatzacoalcos, la próspera inmigración de barceloneses, y la guerra de intervención, con sus consecuencias.

En el segundo movimiento de la sinfonía —el tomo dos—, se analiza en detalle la llegada, durante el porfiriato, de extranjeros colonos, trabajadores y agentes del capital de las naciones industrializadas.

Finalmente, en el tercero, se estudian los años que van de 1921 a 1970. Si nos quedamos con la imagen de la sinfonía, el *tempo* sería, digamos, un *vivace*, música llena de ornamentos, variaciones temáticas, contenido, fuerza, con mucho brío.

Pero no es tan sencilla la obra, de manera que en secuencia lineal del primer movimiento, o volumen, simplemente se pase al segundo y de ahí al tercero. No, al interior de los dos movimientos que enmarcan la obra, es decir, en el primero y tercer volúmenes, hay un mensaje contrapuntístico interesante, que invita a la reflexión, digamos un andante "reflexivo".

Se analizan aquí las opiniones de los mexicanos que en esas décadas visitan o viven en otros países. Aquí el autor-compositor nos lleva a una profunda autocrítica de lo que, yo siento, son nuestras propias estrecheces y limitaciones.

Este contrapunto ayuda mucho a equilibrar la valoración que el lector haría, por ejemplo, de la presencia extranjera en nuestro país, de su arrogancia e ignorancia, puesto que en esas partes puede leer cómo se comporta y juzga el mexicano a las otras naciones cuando las visita.

Además, esta parte contrapuntística hace reflexionar al lector sobre nuestras propias incongruencias: por ejemplo, cuando en México exigimos que, de preferencia, ya en la primera generación de extranjeros nacida aquí sea mexicana, a la vez queremos que los mexicanos que viven y trabajan en Estados Unidos permanezcan eternamente mexicanos.

En este contrapunto autocrítico no solamente se oyen las opiniones de intelectuales, políticos o artistas mexicanos famosos, sino también se incluye un análisis de los braceros mexicanos en Estados Unidos.

Esta visión histórica, detallada, que se proporciona de la migración mexicana en busca de trabajo en el país vecino, muestra el

interés del maestro González Navarro por la sociedad en su conjunto, y el cuidado por escribir un libro no solamente sobre las actitudes de las élites o restringido a determinados grupos. Es imposible reseñar en breves minutos estos tres volúmenes. Cabe recomendar la lectura a quien se interese por la heterogénea composición étnica y social de nuestra población y por sus cambios a través del tiempo. Especialmente la discusión de temas como xenofilia y xenofobia se ve ahora enriquecida de manera notable con los datos que con tanta paciencia y laboriosidad ha descrito el maestro González Navarro en esta obra.

Él dice en su epílogo que espera que su obra sea una gota de agua fuerte en el océano. Yo le aseguro a él que sí lo es. Y que no sólo es una gota, ¡es todo un caudal!

Para terminar, quisiera regresar al carácter enciclopédico, indagador y reformador de la obra y del autor.

Esta gran sinfonía sobre lo "propio" y lo "ajeno" es producto de una motivación, de una inquietud general, creo yo: el deseo de combatir la desigualdad; la necesidad de que finalmente los seres humanos, todos, se reconozcan como tales. Y la historia puede ayudar a ello. Esta gran labor de tantos años del maestro González Navarro se hizo con esa meta.

Dice el autor al finalizar su obra: "la raíz está en aceptar o rechazar la igualdad del género humano, y no sólo de nacionales y extranjeros, sino de los nacionales entre sí..."

Independientemente de que la sinfonía guste a unos más y a otros menos, considero que en estos años es importante escuchar esta música. En esta época, si bien caen algunas fronteras, al mismo tiempo se están construyendo otras sumamente limitantes; si bien, se erigen estructuras legales estatales-comerciales mayores, simultáneamente se está estrechando la visión de lo propio, y se teme y combate aún más irracional y violentamente lo ajeno. Son, por lo tanto, tiempos en los que es especialmente importante escuchar esta música que analiza detalladamente el pasado, para explicar el surgimiento de aversiones, desprecios, racismo e incomprensión.

El libro será un buen maestro, una buena guía académica para conocer un aspecto de la historia de México y para afrontar complejidades. Eso ha sido su autor para muchos de nosotros.

Como mesurado y serio historiador, como académico siempre independiente del Estado y de sus tentaciones, el maestro González Navarro merece mi profundo respeto, por lo que agradezco

mucho que se me haya invitado a este muy merecido homenaje que hoy se celebra en su honor.

Muchas gracias.

Brígida von MENTZ
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Buenas noches a todos y muchas gracias a El Colegio de México por invitarme a este homenaje al maestro Moisés González Navarro.

Me parece excelente que parte de este homenaje a un historiador, creador de una obra tan vasta en sus temas como importante en sus contribuciones, sea precisamente la presentación de su más reciente libro, *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970.*

El tema de esta obra es de absoluta actualidad; poco importa, para el caso, que el maestro González Navarro cierre su estudio en los años setenta de nuestro siglo, pues en el largo recorrido que hace sobre la presencia de los extranjeros en México y de los mexicanos en el extranjero toca temas y problemas que son acucientes en este fin de siglo que nos toca vivir, no sólo para México, sino para el mundo.

Según cifras recientes, provenientes de la ONU, existen en la actualidad cien millones de migrantes en el mundo, lo cual significa que 2% de la población mundial ha emigrado de sus países de origen. De estos 100, 17 millones se consideran refugiados por motivos políticos, 20 más han huido de fenómenos como sequías, destrucción del medio ambiente y violencia en general, y los 63 millones restantes son propiamente los emigrantes por motivos económicos.

Nuestro presente y futuro inmediatos, pues, muestran un mundo recorrido por los nómadas contemporáneos, enriquecido por el contacto con el otro, pero también perturbado por la estela de ancestrales agravios: la xenofobia y el racismo. Y de xenofobia, xenofilia y racismo trata precisamente, en mucho, el libro que ahora nos entrega el maestro González Navarro.

La acumulación de trabajo que ha reunido el maestro en tres volúmenes es, por principio de cuentas, impresionante. No es exagerado decir que se trata de una obra magna, erudita, total. Eso

puede ser así, en parte, porque González Navarro se ha ocupado de esta cuestión desde hace unos cuarenta años, por lo menos. Aunque, claro, es más impresionante que además en estos años se haya ocupado también de muchos otros temas y que en no pocas ocasiones, sus trabajos hayan sido pioneros, como ocurre en el caso de sus estudios sobre los extranjeros en México.

En su ya clásico "El porfiriato. La vida social", dentro de *Historia moderna de México*, publicado hace 37 años, incluyó dos capítulos dedicados a la inmigración extranjera. Tres años después avanzó en el tema con la publicación de *La colonización en México. 1877-1910*. Y en 1974 publicó *Población y sociedad de México (1900-1970)*, en dos volúmenes, el segundo de los cuales dedicó íntegramente a los temas que ahora nos presenta muy acrecentados. Antes de los trabajos del maestro González Navarro, el tema de los extranjeros no había interesado a los académicos mexicanos. Por supuesto, se había trabajado acerca de las inversiones extranjeras y de las relaciones diplomáticas, o se había tocado a los extranjeros en la medida en que salían al paso en el estudio de otros temas, pero los extranjeros en México no habían constituido en sí mismos un objeto de estudio que despertara interés. Probablemente ello se debe a que México no ha sido, pese a que los sectores dominantes en el país lo desearon por largo tiempo, un país de inmigrantes, sino de emigrantes, como queda absolutamente claro en este trabajo que estamos comentando. Los extranjeros nunca han llegado a ser ni siquiera 1% de la población del país.

Pero que los extranjeros sean poco importantes en términos numéricos en México, y que hayan llegado tarde al ámbito académico no quiere decir, desde luego, y como es sabido, que no tengan importancia en la historia de México, ni que no hayan hecho correr una buena cantidad de tinta.

En 1990, en las principales bibliotecas de la ciudad de México se podían localizar 812 títulos relativos a los extranjeros, referidos a lo largo de toda la vida del México independiente. La mayoría de ellos pueden considerarse, en sentido estricto, fuentes primarias: se trata de leyes, memorias oficiales, debates, etcétera. También de textos que, por su temprana fecha de publicación o por provenir de miembros de las propias colonias extranjeras, más interesados en justificar su presencia en México que en explicarla, se pueden considerar, en cierta medida, también fuentes primarias.

Entre esos títulos se encuentran, desde luego, textos generados en el ámbito propiamente académico: tesis, artículos y libros, la

mayoría publicados en México, aunque no faltan ediciones extranjeras.

Para ubicar el trabajo del maestro González Navarro dentro de este mundo de tinta y papel, tal vez sería importante decir que, de los 812 títulos, sólo 42 aportaron las instituciones académicas mexicanas, y absolutamente todos ellos son posteriores a los trabajos pioneros de Moisés González Navarro. Los años setenta y ochenta fueron fructíferos en este sentido. Un trabajo muy destacado sobre estos temas se llevó a cabo en el CISINAH, después Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, donde se publicaron, si mi recuento no falla, ocho libros en los años ochenta. Otras instituciones hicieron su propia colaboración, como el Instituto Nacional de Antropología e Historia y El Colegio de México. Conforme ha ido pasando el tiempo, cada vez son más las instituciones que se ocupan del asunto y todo parece indicar, por lo que se lleva publicado hasta la fecha, que los noventa serán también años fructíferos para este tipo de trabajos. Pareciera que los extranjeros se han ido poniendo de moda, entre otras cosas por su participación en el mundo cultural mexicano.

Al propio maestro González Navarro le agrada decir que antes de él se ocupó certeramente del asunto un tocayo suyo, Moisés T. de la Peña, quien publicó en 1950, en *Problemas agrícolas e industriales de México*, un extenso trabajo al respecto. Así, resultaría que los primeros en desbrozar el terreno en el estudio de los extranjeros fueron dos mexicanos, pero es interesante observar que, inmediatamente después de ellos, la estafeta fue recogida en buena medida por académicos mexicanos, pero descendientes de extranjeros. Los apellidos de los que hoy estamos sentados en esta mesa parecen indicar algo al respecto.

Por otra parte, y tal vez consecuente con lo anterior, ya no aparecieron trabajos globales, sino destinados al estudio de minorías específicas. Los investigadores mexicanos que se han ido interesando cada vez más por esas temáticas se han ocupado también, básicamente, de grupos en particular. Tal vez con la salvedad del grupo que encabezó María Elena Ota para el análisis del Registro Nacional de Extranjeros, habrá de ser otra vez González Navarro, en ésta su más reciente investigación, quien haga nuevamente una revisión del tema en su conjunto. Muestra de esta manera que no sólo ha sido capaz de "deslindar" terrenos, sino de "colonizarlos".

Al final de sus tres volúmenes el maestro escribe:

> En la amplia denominación de extranjeros se incluyeron inmigrantes (capitalistas y trabajadores), diplomáticos, soldados, viajeros y turistas, artistas y deportistas; de éstos, al menos unos cuantos casos. De los mexicanos en el extranjero (contrapunto del tema anterior) sobre todo se estudiaron los braceros y, en menor medida, diplomáticos, viajeros y turistas.
>
> [Vol. III, p. 459.]

Es decir, de alguna manera, este trabajo es más —y aquí me estoy refiriendo a los extranjeros en México más que a los mexicanos en el extranjero— que la historia de las comunidades de extranjeros residentes en México.

En los tres volúmenes que ahora nos entrega el maestro González Navarro, llama particularmente la atención, además de su afán generosamente erudito, la mirada con que observa a los extranjeros y, en especial, sus visiones sobre el país. Hay en su obra una historia de México y del variado modo en que los extranjeros se relacionan con ella. Más que una historia de los extranjeros, me parece una historia de la relación ambigua y compleja de México con ellos.

En este sentido, para mí, ocupa un lugar preponderante en el libro el juego de miradas e imágenes que intercambian mexicanos y extranjeros. Para ello, el maestro, apoyado en una enorme y variada cantidad de fuentes, convoca a una democrática asamblea donde unos y otros tienen voz y voto.

Me parece también que dos grandes ejes sustentan este trabajo: entender a México como un país enfrentado a las potencias coloniales y afrentado por ellas, y, por otra parte, el planteamiento de que la presencia de los extranjeros en México no puede entenderse sin el otro lado de la moneda, el mundo indígena mexicano. La exaltación de la inmigración extranjera en el siglo pasado, y aún en los albores del nuestro, sobre todo la de "raza" blanca, se fundamenta en el absoluto desprecio a los indígenas mexicanos. Por eso es tan importante en el estudio de los extranjeros en México, y así lo hace González Navarro, abordar los dramáticos temas de la xenofilia, la xenofobia y el racismo.

Esta obra monumental nos plantea varios retos a los interesados en el tema. Me parece que otro homenaje al maestro González Navarro deberá ser que ésta, su obra más reciente, anime un nuevo afán de revisión crítica de nuestro tema de estudio, que in-

corpore nuevas fuentes y genere nuevas hipótesis; que avance a profundidad en temas específicos y no abandone el enorme esfuerzo de esbozar los grandes trabajos de conjunto.

Habría que revisar nuestras maneras de ver y acercarnos al tema. En este sentido, tal vez habría que reconocer y distinguir los discursos y enfrentarlos a partir de la revisión de fuentes novedosas a la "vida en acto", por decirlo de alguna manera, para ver con mayor precisión los encuentros y desencuentros entre mexicanos y extranjeros.

También habría que revisar, nuevamente, los vínculos de México con el mundo, reconociendo, en principio, que México tiene una serie de relaciones históricamente difíciles, mismas que plantea González Navarro cuando nos explica lo que él llama caídas y tropezones; revisar la noción predominante que confunde "extranjeros en México" con la hegemonía de la presencia de los inmigrantes "blancos"; profundizar en la línea, que también propone el maestro, de combinar el estudio de los que llegan de fuera, con los mexicanos que salen al exterior; y, por último, revisar la política migratoria del Estado mexicano, que no pocas veces se aleja de la imagen idílica de gran país receptor, sobre todo en nuestro siglo y en los años más recientes.

En otro orden de ideas, habría que profundizar en el análisis de los prejuicios que por largo tiempo desempeñaron un papel fundamental en la relación México-extranjeros. También en la relación que en México casi siempre se da íntimamente vinculada, de xenofilia-xenofobia, pareciera que la admiración por lo extranjero, por los extranjeros, una vez más "los blancos", va inevitablemente unida a resentimientos que afloraran como xenofobia en diversas coyunturas históricas que lo permitan. También me parece que amerita una revisión muy cuidadosa la polaridad extranjero-indígena; no se pueden entender las imágenes y los vínculos que se establecen con los extranjeros sin revisar las imágenes y prejuicios existentes acerca de los indígenas.

Por último, me gustaría insistir en que es necesario perseverar en el entendimiento de México como un país pluricultural; desde luego, no sólo por la presencia de las culturas indígenas, sino por la pervivencia de aportes culturales llegados de fuera de nuestras fronteras, que, ya recreados, deben tener sin duda un lugar legítimo en la cultura nacional.

En fin, el maestro nos entrega una gran tarea terminada. Pero, como siempre, al terminar todo es comienzo. Una obra de esa

magnitud nos confronta y nos obliga a perseverar en las búsquedas.

Dolores PLA BRUGET
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Cuando recibí la carta con la invitación de la doctora Alicia Hernández Chávez, directora del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, para presentar el libro más reciente del maestro Moisés González Navarro, acepté de inmediato. Por el maestro, cuya obra desde hace varios años estudio y admiro. Por El Colegio de México, cuyo prestigio llega lejos. Y por ser el que habla un provinciano miembro de una de las etnias que forman el sarape mexicano, llamado en esta ocasión a la ciudad de México, capital y cosmopolita. Varias razones, pues, de las que la imprudencia no siempre carece. Cuando a vuelta de correo recibí los tres enormes volúmenes de *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, con sus 1 599 páginas, sentí que casi me daba el clásico "patatús". Uno había pensado en una nueva edición, quizá corregida y aumentada, del pequeño libro *La colonización en México de 1960*, con sus 160 páginas, y hete aquí frente a una obra que se antoja descomunal. *¡Ti manca il fiato!*, dirían los italianos, y en verdad hace falta un gran aliento para leer esta obra, pero más, mucho más, para escribirla.

Por aquí quiero comenzar precisamente; por dejar constancia de mi admiración por un trabajo casi increíble, cuya seriedad académica y cuya metodología rigurosa asombran al más pintado. Moisés González Navarro trabaja una enorme cantidad de materiales y hasta juega con ellos con soltura, de modo que le sirven muchas veces, aquí y allá, de toques literarios para dar esmalte y brillantez a la objetividad siempre buscada. Es cierto que la obra aprovecha las investigaciones juveniles del autor, especialista como pocos, en el siglo XIX y en el porfiriato. Pero la ambición ha crecido con los años, y nosotros pensamos que también la sabiduría. Lo primero es reconocido por el propio autor, allí donde dice: "Este libro implica, en cierto sentido, toda la historia de México (causas atractivas) y de los países cuyos nacionales han venido a México (causas expulsivas), o sea el desarrollo del capitalismo y la revolución demográfica" (vol. I, p. 12) En realidad, el tema de los extranjeros es aprovechado como una especie de tajo para penetrar en la mina, o de corte transversal para adentrarse en el

estudio de nuestro país y a veces hasta en el de los demás. Uno se aleja de la microhistoria a grandes zancadas. Y ésta es una de sus gracias, que no son pocas. Los que hemos hecho monografías, o estudios particulares, nos vemos incorporados a un contexto mucho más grande, que aumenta la comprensión de nuestro propio territorio.

Pero como toda obra humana es siempre perfectible y Moisés González Navarro piensa seguramente que la alabanza desmedida es comparable al vituperio, nos permitiremos hacer algunas observaciones y comentarios.

En primer lugar, se puede notar que a veces se cuela algún gazapo, o errata, cosas de esas que suceden hasta en las mejores familias, como el de la p. 382 del tomo I, donde se dice: "La historiografía conservadora, por supuesto, ha defendido el tratado MacLane-Ocampo". El autor se refiere, por supuesto, al tratado Mon-Almonte, como es fácil inferir por el contexto.

En el tratamiento de los colonos italianos, y de todos los demás, González Navarro reconoce la obra pionera de Moisés T. de la Peña: "Moisés T. de la Peña hizo un útil trabajo pionero de gran envergadura en su artículo "Problemas demográficos y agrarios", publicado en *Problemas agrícolas e industriales de México*, núms. 3-4, vol. II, México (julio-septiembre/octubre-diciembre, 1950), p. 327". Y los que trabajamos estos temas reconocemos, por nuestra parte, a estos dos Moisés, que forman la tradición mosaica en nuestro campo. Pero entre ambos hay grandes diferencias. De la Peña no sigue las reglas estrictas de la investigación científica y carece casi completamente de aparato crítico. Para su estudio de las colonias italianas se basa todo el tiempo en la relación de Egisto Rossi, que visitó nuestras colonias exactamente 20 años después de su fundación, pero en ningún momento aporta la ficha bibliográfica correspondiente. Costó mucho encontrarla en el Ministero delle Relazioni Estere di Roma, en el *Bolletino della Emigrazione* del año 1903, y publicada por nosotros en 1989 (*¡Legan los colonos*! Punto y Aparte, Jalapa, 1989, 338 pp.). Se trata de una relación oficial muy objetiva y muy inteligente. Hay que oír uno de sus pasajes:

> Se me recibió con verdadero júbilo por parte de nuestros excelentes compatriotas. Yo era el primer enviado del gobierno italiano que se hacía presente en medio de ellos. Una delegación a caballo había salido a recibirme a medio camino, venían vestidos con trajes típicos mexica-

nos y me hablaban en un italiano que para mí resultó más difícil de entender que el mismo español.[1]

Hacia el final del tomo III el propio González Navarro hace una evaluación de su hazaña y sospecha que tal vez los investigadores particulares van a señalar que su tema no ha sido suficientemente analizado (vol. III, p. 459). Y por mi parte aduzco estos textos porque no están en la obra que comentamos y creo que iluminan un aspecto de las colonias italianas: la integración inmediata. En los libros parroquiales de Huatusco está el primer registro de un bautismo de la colonia el 14 de noviembre de 1881. Es una niña nacida a bordo del vapor *Atlántico*, en el mar del mismo nombre, como dice la boleta. Y se llama muy significativamente: *María Guadalupe*. Es hija legítima de Félix Bertani y de María Landoni. Y Bertani es apellido famoso entre nosotros por el cojo Bertani, general en la Revolución que anduvo metido de cabeza en la bola. En 1993, el Premio Nacional de Literatura es Sergio Pitol, de los colonos de la misma región, y quizá convenga decir discretamente que también la primera dama, doña Cecilia Occelli de Salinas, es descendiente de estas familias y que su gente llega precisamente en el mismo vapor, *Atlántico*, el 25 de febrero de 1882, que entonces ha cambiado su nombre por el de *Messico*. Ese cambio rápido de nombre y esa asimilación inmediata es lo que queremos señalar. Quizá tampoco haya que olvidar al infortunado Luis Donaldo Colosio. No todo ha sido Chipilo.

Por otra parte, es muy significativo que el maestro González Navarro hable de "fiasco italiano" en 1960 y que en el libro que comentamos, de 1994, volumen II, p. 211, aparezca la misma expresión, pero ahora con un claro signo de interrogación. Ha habido una sabia maduración, a nuestro juicio. Y no se crea que esto no sea importante. Los títulos, y más los subtítulos, son muy reveladores en la obra. Quizá podamos adentrarnos un poco más en todo este asunto. Su primera versión estaba fundada principalmente en la prensa, y ésta es un grave peligro para la historia. En ella no sale más que lo que rompe la normalidad o la regla. El punto de vista del reportero es siempre prejuiciado por la sensación y el momento, por la emergencia inmediata, en contra de la perduración y de la trascendencia. Allí te encuentras noticias sobre los colonos que desertan, o vagan como mendigos por las ciuda-

[1] José Benigno ZILLI MÁNICA: "¡Llegan los colonos!", en *Punto y Aparte*, 1989, p. 314.

des, pero no se dice nada de la mayoría de los abuelos que trabajan el campo de sol a sol como no lo había hecho ningún europeo entre nosotros, según la observación escrita por el padre Clavijero. La prensa se suele hacer de fascinación y destellos. Pero más hay que cuidarse de ella en este caso por dos razones ulteriores: el porfiriato inmediatamente sucesor, reniega del periodo de Manuel González y de todas sus empresas o intentos. Buen ejemplo de todo ello es la obra panfletaria y odiosa de Salvador Quevedo y Zubieta, que a nuestro juicio debiera ser citada no solamente con comillas sino con pinzas.

Todavía nos atrevemos a decir algo más. Moisés González Navarro trata varias veces el asunto de la prevención, o prejuicios, de la Iglesia mexicana contra la inmigración y los extranjeros; el caso del padre Mariano Cuevas, por otra parte benemérito (vol. I, p. 11), y el caso casi patético del padre Agustín de la Rosa, "que nunca subía en un tranvía pues los que había en Guadalajara eran de manufactura estadunidense. Por la misma razón nunca viajó en ferrocarril" (vol. II, p. 353). Y en general, las discusiones sobre la tolerancia de cultos para poder hacer leyes más abiertas y acogedoras que Dieter George Berninger trató tan atinadamente en *La inmigración en México (1821-1845)*. México: SepSetentas, 1974, 198 pp. Pero a uno le habría gustado ver aplicado este tema en la cuestión de los italianos. Es cierto que no eran judíos ni herejes, pero eran algo peor, eran *liberales*. Para la Iglesia mexicana de aquel tiempo no había nada más adverso en lo que se pudiera pensar, y para el gobierno mexicano eran una raza completamente afín y deseada. Esto explica muchos de los textos de la prensa que aduce el maestro González Navarro, que se regodean en las fallas de las colonias. Estos italianos traían la subversión del orden medieval o colonial, eran garibaldinos y antipapistas, como el general Luis Ghilardi, que fue ayuda de campo de Comonfort, por más que se cuidó bien, y en los mismos contratos, de que fuera gente de la Liga norte y no del Sur, por carbonario, camorrista y mafioso. De allí saldrá ciertamente Lombardo Toledano, pero, también, varios piadosos clérigos y hasta dos obispos de la Iglesia de México, como monseñor Manuel Fulcheri y Pietrasanta, que lo fue de Cuernavaca y luego de Zamora y monseñor Mario de Gasperin, actual obispo de la diócesis de Querétaro.

Todas estas cosas no están de manera explícita y abierta en los tres tomos de la obra de Moisés González Navarro. Pero me atrevo a decir que las conoce y supone. Lo que pasa es que casi nunca

nos deja ver la trama de sus hilos y de su tejido. Lo que uno observa es un inmenso tapiz colorido y aún brillante. Una obra de taracea, de detalle, de trabajo bizantino, de intelección de la realidad a base de una documentación exhaustiva, con una objetividad y una imparcialidad asombrosas. El autor se mueve siempre guardando una justa distancia entre Chauvin y Malinche, por más que Malinche sea de nuestra tierra y de ella nos haya quedado una proclividad para tratos y tratados con los extranjeros.

José Benigno ZILLI MÁNICA
Universidad Veracruzana

RÉPLICA

En primer lugar, muchas gracias a todas las personas que tan generosamente aceptaron comentar este libro. Aunque Brígida von Mentz señala, con razón, que no enjuicio ni valoro de manera directa, sí se encuentran mis opiniones personales. Esto fue deliberado, no opiné paso a paso sobre los prejuicios y los valores de los extranjeros y de los mexicanos, pero sí confieso mi opinión básica: la igualdad esencial del género humano. Brígida, además de calificar esta obra de enciclopedia, como buena violinista, la compara con una sinfonía que tiene un útil contrapunto en las opiniones de los mexicanos en el extranjero.

Dolores Pla señala, también con cierta razón, que esta obra más que una historia de los extranjeros en México, es una "historia de la relación ambigua y compleja de México con los extranjeros". También tiene razón en señalar que a la tradición mosaica (don Moisés T. de la Peña y el autor de estos tres volúmenes) se añade el estudio que los descendientes de los extranjeros hacen sobre sus ascendientes. Precisamente en reconocimiento de ese hecho se escogió a los comentaristas, para tener una confrontación doble: el carácter general de esta obra y las monografías sobre algunos extranjeros en particular.

El padre Benigno Zilli califica, también con razón, esta obra de perfectible. Afortunadamente, yo mismo he contribuido al perfeccionamiento de nuestro conocimiento sobre este tema. En efecto, Zilli señala mi maduración porque pasé de haber calificado la colonización italiana de fiasco en 1960 a ponerle una interrogación a la palabra fiasco en 1994. Coincido con la crítica del padre Zilli

a la prensa periódica como fuente histórica; afortunadamente, desde mis primeros estudios sobre la colonización italiana utilicé otras fuentes (las memorias de la Secretaría de Fomento y las de los gobiernos de los estados, etc.) que me permitieron señalar que los colonos italianos triunfaron sobre todo en Huatusco y en Chipilo. Zilli señala que, si bien en esta colonia hubo resistencia al mestizaje (una de las razones que en el criterio de la época justificaba la colonización extranjera), en el viaje de uno de los primeros contingentes italianos nació una niña a la que, significativamente, se bautizó María Guadalupe. De cualquier modo, no está documentado el mestizaje de la totalidad de los colonos italianos.

Es obvio que esta obra es sólo un segundo intento de síntesis del tema, escrita un tercio de siglo después del primero, que escribió De la Peña. Cierto, estos tres tomos son perfectibles, no son una verdad eterna ni están todos los temas pertinentes, confío en que en menos de otro tercio de siglo se escriba una nueva versión de este tema. En fin, esta obra acaso pueda ayudar a ampliar y conocer mejor a los extranjeros y ciertos temas ahora insuficientes. Ojalá que la tercera versión se escriba con el criterio que el padre Zilli señala en mi obra: "Justa distancia entre Chauvin y Malinche".

Moisés GONZÁLEZ NAVARRO
El Colegio de México

BOLETIN DEL INSTITUTO DE HISTORIA ARGENTINA Y AMERICANA "DR. EMILIO RAVIGNANI"

ISSN 0524-9767

Número 10, Tercera Serie — 2do. Semestre de 1994

Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" es una publicación de la Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A y del Fondo de Cultura Económica. Suscripción anual: particulares: Argentina 25 U$S, América Latina y E.E.U.U. 35 U$S, resto del mundo 36 U$S. Instituciones: Argentina 31 U$S, América Latina y E.E.U.U 39 U$S, resto del mundo 41 U$S.

Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani". 25 de mayo 217, 2 piso, 1002 Capital Federal, Argentina. Teléfonos: 3347512-3425922-3431196 (int.105) Fax: (54-1-)3432733

ISSN: 1405-1079

gestión y política pública

vol. III, núm. 2, México, segundo semestre de 1994

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS



ISSN: 1405-1060

política y gobierno

vol. II, núm. 1, México, primer semestre de 1995

ARTÍCULOS

NOTA

CRÍTICA

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS



NORMAS DE LA REDACCIÓN

1. Los autores enviarán **DOS** ejemplares de su colaboración: el original y una copia.

2. Los textos (incluyendo notas, citas y referencias bibliográficas) deberán estar mecanografiados en negro, a doble espacio, en papel tamaño carta (21.5 × 28 cm), con márgenes de 3 cm en los cuatro lados, con paginación consecutiva y no deberán exceder de 40 páginas.

3. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar preparadas para reproducción y numeradas consecutivamente. Irán en páginas separadas y su colocación en el texto se deberá indicar claramente.

4. Los cuadros y tablas se numerarán de modo consecutivo y su colocación en el texto se señalará claramente. Cuando su extensión lo requiera irán en páginas aparte.

5. Las notas se reducirán al mínimo, siguiendo el formato establecido por *Historia Mexicana.* Las notas irán al final del texto, con paginación corrida, antes de la bibliografía; estarán numeradas consecutivamente con números arábigos volados.

6. Todas las siglas y referencias que aparezcan mencionadas se incluirán completas al final del texto, en orden alfabético, en la sección SIGLAS Y REFERENCIAS; la paginación será corrida. En todos los casos se deberá seguir el formato ya establecido por *Historia Mexicana.*

7. El nombre del autor y el de la institución a la que pertenece se deberán indicar claramente. En los artículos, estos datos se colocarán al comienzo del texto, a la derecha, después del título; en los testimonios, notas, reseñas, etc., irán al final del texto, a la derecha.

8. No se admitirá ninguna colaboración que no se atenga a estas *Normas.* La Redacción se reserva el derecho de corregir o ajustar el texto, en tanto no se altere su sentido.

9. La redacción acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles a partir de su recepción. La aceptación de cada colaboración dependerá de la evaluación confidencial de dos especialistas anónimos. De acuerdo con ésta, la redacción decidirá sobre la publicación e informará a los autores en un plazo menor de un año.

10. Para evitar costos extra de impresión, no se aceptará ningún cambio en el texto después de aprobada la colaboración.

11. En ningún caso se devolverán los trabajos recibidos por *Historia Mexicana.*

12. *Historia Mexicana* no publica colaboraciones que hayan aparecido o estén por aparecer en otras publicaciones.

ADVERTENCIA: se solicita que las editoriales y los autores que deseen enviar libros para reseña, lo hagan a la Redacción de la revista. Para tal fin se requieren **DOS** ejemplares de cada libro. Toda obra aparecerá citada anualmente en una lista de *Publicaciones recibidas.*

Sara Reséndiz, secretaria, colaboró en la preparación de este número.

DE PRÓXIMA APARICIÓN

Luis ANAYA MERCHANT: *La construcción de la memoria en la revisión de la Revolución*

Alicia SALMERÓN: *El general agrarista en la lucha contra los cristeros. El movimiento en Aguascalientes y las razones de Genovevo de la O*

Lawrence Douglas TAYLOR HANSEN: *¿Charlatán o filibustero peligroso? El papel de Richard "Dick" Ferris en la revuelta magonista de 1911 en Baja California*

Victoria LERNER: *Espionaje y revolución mexicana*

Pablo YANKELEVICH: *Una mirada argentina de la revolución mexicana. La gesta de Manuel Ugarte (1910-1917)*

M. S. ALPERÓVICH: *La revolución mexicana en la interpretación soviética del periodo de la "guerra fría"*